MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80594-4

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RENOUVIER, CHARLES B.

TITLE:

NOUVELLE MONADOLOGIE

PLACE:

PARIS

DATE:

1899

Master Negative #

92-80594-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

194R29
S

Renouvier, Charles Bernard, 1815-1903.
La nouvelle monadologie. Paris, Colin, 1899.
546 p.

At head of title: Ch. Renouvier et L. Prat.

1. Monadology. I. Prat, Louis, joint author.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 26 May 92 INITIALS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

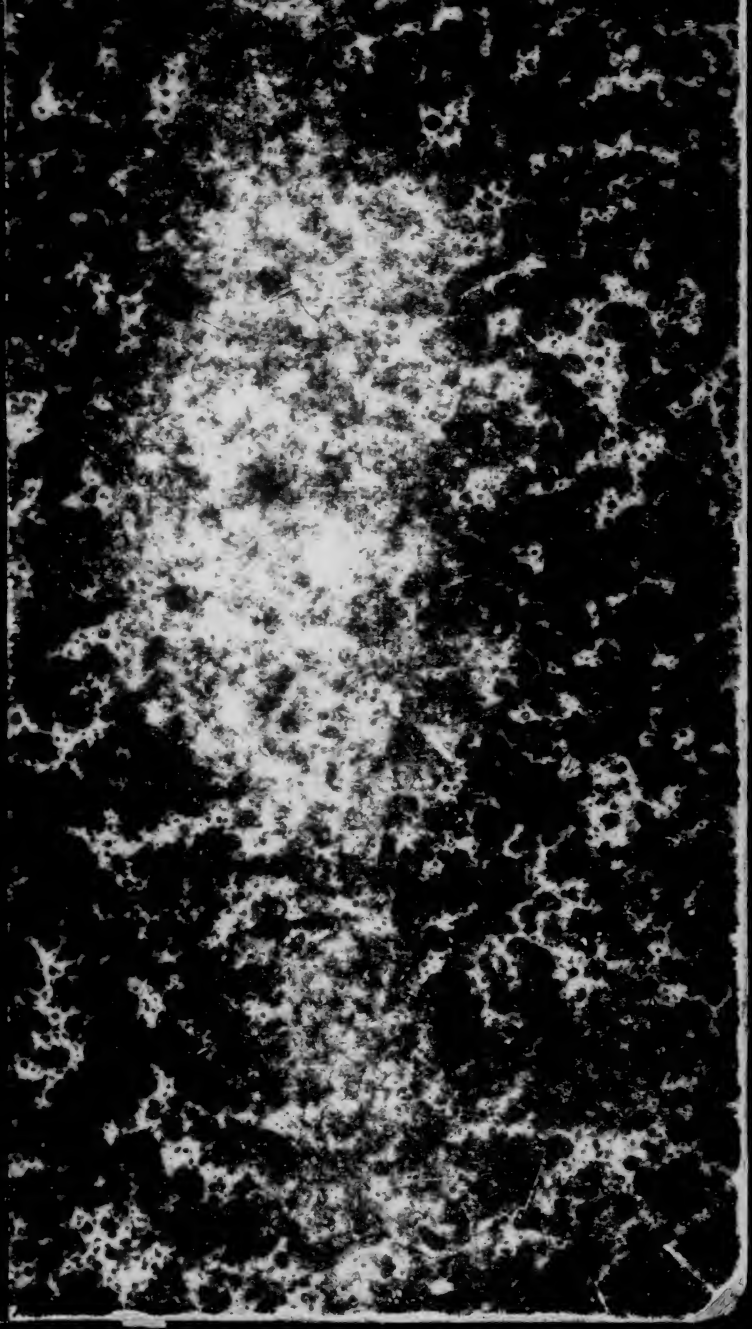
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



180
94R29 S

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

LA

NOUVELLE MONADOLOGIE

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays,
y compris la Hollande, la Suède et la Norvège.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 731-98.

CH. RENOUVIER et L. PRAT

LA NOUVELLE MONADOLOGIE

PARIS
ARMAND COLIN ET Cie, ÉDITEURS
5, RUE DE MEZIÈRES, 5
1899

Tous droits réservés.

LA

NOUVELLE MONADOLOGIE

PREMIÈRE PARTIE

LA MONADE

I

La monade est la substance simple, dont la donnée est impliquée par l'existence des substances composées.

Une substance est un être considéré dans sa complexité logique, comme le sujet de ses *qualités*.

Déterminer une substance comme un sujet de qualités c'est la définir pour la pensée.

Sans définition, sans attribution de qualités, sans établissement de relations en conséquence, il n'y a pas de connaissance, et la substance alors demeure un terme tout abstrait (1).

La monade, ou substance simple, doit donc être définie.

II

Une substance peut aussi être considérée comme une *quantité*, c'est-à-dire comme composée d'éléments de la même nature qu'elle-même sous l'aspect qualitatif, et qu'on appelle ses *parties*.

MAY 16 1899 Lemcke & Büchner.

268283

En ce cas, si l'on regarde la substance composée comme actuellement donnée, et les parties que l'on y distingue, comme données aussi, et non point comme de simples possibles pour la pensée (2), ces sujets partiels forment ensemble un tout qui est aussi un nombre déterminé; car un composé déterminé ne peut pas se former d'un agrégat indéterminé d'éléments de composition.

Démonstration. — Si la division d'une substance composée donnée pouvait se penser comme interminable en elle-même, il faudrait qu'elle fût objet de pensée, en même temps, d'une part, comme donnée de composition, puisque telle est l'hypothèse, et, d'une autre part, comme impossible à former par voie de composition, car les éléments dans lesquels elle se divise, y étant, par hypothèse aussi, multipliés sans terme, ne peuvent s'y trouver de manière à constituer un assemblage terminé. La pensée d'une substance composée *à l'infini* est donc contradictoire en soi, ou dans sa propre formule (3).

III

La monade étant sans parties n'a ni étendue ni figure, car une propriété essentielle de l'idée de l'étendue est la divisibilité en parties, qui elles-mêmes en admettent d'autres, et cela sans fin (4).

Les monades ne peuvent pas former en se composant entre elles des étendues, parce que ce qui est étendu ne peut pas sans contradiction résulter d'un assemblage d'inétendus. La division des substances composées, *dans l'espace*, est un mode d'intuition de ces substances qui ne touche pas les sujets simples. Les monades sont les *vrais atomes de la nature*, comme les nomme Leibniz (5). Ni la vue, ni l'imagination ne sauraient les atteindre.

Il en est du rapport de la monade au temps comme de son rapport à l'étendue. Une monade ne peut venir à l'existence ou en sortir (6) par voie de composition ou de décomposition en parties, puisqu'elle n'a point de parties. Si elle commence ou finit, ce ne peut être que dans l'instant (7). Elle a sa vie dans le temps (art. XII), elle n'y peut avoir sa formation; car si elle se formait d'éléments antécédemment donnés, elle ne serait pas simple (art. VII). Elle est modifiable, mais ses modes dans le temps présupposent une *limite antérieure* apposée au temps.

IV

La monade, ainsi définie dans ce qu'elle *n'a pas*, doit maintenant être définie dans ce qu'*elle est*. Ce qu'elle n'a pas, c'est la composition *quantitative*. Ce qu'elle est, c'est un composé *qualitatif*, ou un sujet de relations internes, *subjectives*. Au défaut de telles relations, elle resterait indéterminée comme sujet, et, en d'autres termes, répondrait à un concept abstrait, non à une réalité (8).

V

Une monade ne peut avoir de relations qu'à elle-même, ou à d'autres monades. Mais les rapports de cette seconde espèce, les rapports externes, en supposent toujours un de la première, un rapport interne. Il faut qu'il y ait en chaque monade une qualité commune à toutes, et qui soit propre pour chacune : c'est le *sentiment de soi*, le rapport du sujet à l'objet, dans le sujet; une distinction et à la fois une identification.

Ce rapport interne est la *représentation*; il est *la conscience*, si on le considère dans sa forme; *le phénomène*, si on le considère dans sa matière.

Un phénomène ne peut pas être pour la conscience

autre chose qu'un représenté; car, autrement que comme représenté, on ne saurait dire ce qu'il est.

VI

Si les monades étaient réduites à leur commun caractère indéterminé de puissance représentative, elles seraient toutes identiques. Elles ne laisseraient pas de pouvoir être conçues à l'état multiplié, distinctes les unes des autres *solo numero* (9). En effet, bien que la quantité n'entre pas dans leur constitution, qui est sans parties, elle s'applique à leurs rapports extrinsèques, chacune d'elles pouvant être considérée comme une unité dont la répétition forme des nombres.

VII

La *vie* d'une monade commence, lorsque l'objet et le sujet, constitutifs de son essence, éprouvent des modifications qui font varier leur rapport dans le cours du temps (art. XII). La représentation qualifiée, répétée et diversifiée de ce rapport, avec le sentiment de soi, commun à toutes les monades, mais plus ou moins clair et distinct chez les unes ou chez les autres, est un *composé de phénomènes*. La conscience particulière d'un phénomène comme différencié d'avec d'autres phénomènes est une *perception*.

Les phénomènes admettent une distinction principale entre eux, en tant que les modifications et les variations affectent plus spécialement ou l'objet ou le sujet.

Soit que nous considérions les phénomènes dans leur rapport à l'objet, ou au sujet modifiés, ils ne peuvent avoir ce qu'on nomme leur siège que dans *une* monade, car un composé ne saurait posséder, en tant que composé, la conscience, c'est-à-dire *penser*. Ce serait une proposition sans raison, et même inintelligible, que

celle-ci : *une réunion d'éléments étrangers à la pensée est un tout qui pense*, un tout qui se rapporte lui-même, comme objet, à lui-même comme sujet. Il ne servirait de rien d'invoquer à ce propos l'expérience au défaut de la logique. Les éléments chimiques, à propriétés définies, dont les composés présentent d'autres propriétés que celles de ces éléments ne souffrent pas la comparaison avec *des pensants qu'on supposerait formés par des assemblages de non pensants*, parce que les propriétés, en chimie, sont définies de part et d'autre, dans le composant et dans le composé, comme appartenant à un même ordre de relations sensibles. Mais des éléments dont la pensée se formerait, l'esprit n'a rien à dire de relatif à la pensée, si ce n'est qu'ils ne sont point la pensée. Il faut toujours, en approfondissant, arriver au rapport conscient, dans sa simple dualité interne, et ce rapport est la définition de la monade.

On appelle matérialiste, toute philosophie qui définit la pensée comme le produit d'une composition dont les éléments n'impliquent point la pensée. Mais il n'est pas possible de penser quelque chose qui n'implique pas la pensée. Il n'y faut pas d'autre réfutation.

VIII

Les modes de ce rapport qui est la représentation supposent trois lois ou rapports, généraux, distincts et toutefois inséparables.

Le premier est donné dans l'activité interne de la monade, en tant qu'elle est un principe de son propre devenir, une *force* suscitative de ses états par des actes modificateurs du rapport donné entre le sujet et l'objet de la représentation.

Considérée dans la monade en général, et dans une grande partie de la vie de toute monade, cette force, dans tout ce qui n'est point conditionné extérieurement, est spontanée, sans réflexion ni délibération.

Il n'y a nul empêchement logique à admettre que l'activité interne d'une monade suscite certaines déterminations instantanées de soi, dans son rapport de sujet à objet, sans enfreindre les limites de sa nature (10), puisque sa nature première n'est précisément que cette puissance. Mais sa nature acquise et ses rapports externes (art. IX-X) peuvent seuls donner de l'extension et de l'importance à de telles déterminations, auxquelles ne conviendrait jusque-là que le nom d'*accidents*.

IX

Le second des rapports généraux compris dans la représentation est l'*appétition*. Il fournit, dans la monade, *à l'activité sa fin*. Mais ni en elle-même, ni pour être atteinte la fin ne s'offre dans l'objet, dans la relation de l'objet au sujet, qu'en supposant quelque chose d'indépendant, au moins en partie, de l'activité du sujet. L'appétition implique le sentiment d'un *devenir*, dont tantôt elle procède et que tantôt elle anticipe. Elle procède d'une perception, et le sujet, en son activité, réagit (11).

X

Le troisième des rapports généraux compris dans la représentation est la *perception externe*, qui suppose à la fois le sujet percevant et l'objet perçu, c'est-à-dire, d'une part, la monade, son activité, principe de l'activité des substances composées, et, de l'autre, la pluralité des monades, leur état de dépendance mutuelle (12). Une monade n'a point en soi les conditions de toutes les modifications qu'elle éprouve quand elle s'envisage comme objet. Cet objet est susceptible d'*états* auxquels le sujet adapte des *actes*. Le sujet sent que l'objet varie sans sa participation active et sans appétition de sa

part. C'est ce sentiment, c'est une *représentation sensible* donnée au sujet de l'objet, sous cette condition, qui constitue une perception externe.

La perception externe comprend une impression et une connaissance : l'impression est celle que le sujet reçoit de son état, comme sujet modifié partiellement sans son acte; c'est la sensation. La connaissance est l'avertissement qui lui est donné de la présence de quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire *d'autre que lui*.

Ce sentiment et cette notion se rapportent à une extériorité qu'il convient de distinguer sous le nom d'*altérité* : c'est l'extériorité essentielle et radicale, donnée consciente, irréductible, de la pluralité des monades et de leurs liaisons. Il ne faut pas confondre cette idée de l'externe avec l'intuition spatiale, qui ne fait que lui donner une forme dans les sensations (art. XLVI).

XI

Les perceptions et les sensations sont régies par des lois.

Une loi est une relation d'ordre général, ou une propriété (une qualité spécifique) servant à lier et à séparer, à distribuer d'après leurs caractères, des classes plus ou moins étendues de phénomènes

D'entre les lois qui régissent les sensations, les unes leur sont appliquées par la forme inhérente à l'acte percevant, chez un sujet dont la puissance perceptive est assez développée : telles sont l'unité et la pluralité, le sujet et l'attribut, et d'autres rapports d'ordre général. D'autres en grand nombre se découvrent seulement à l'expérience. Il existe, en rapport avec ces dernières, des qualités spécifiques dont chacune est d'ailleurs indéfinissable, c'est-à-dire irréductible à toute autre source de connaissance. Elles s'appliquent à

celles de ses perceptions auxquelles le sujet attribue spontanément l'extériorité. Ce sont des *qualités sensibles pures* : le *son* en tant que sonorité, simplement; la *couleur* en tant que coloration, etc.

Tout ce qui a la forme externe est soumis, pour chaque monade, en son acte de perception, à une forme essentielle commune, portant sur toutes les qualités sensibles. Et de même tout ce qui lui est représenté comme interne est soumis à une forme, ou loi essentielle commune, entièrement différente de la première.

Ces deux *catégories* — terme qui sera justifié en traitant des lois comme fonctions logiques — embrassent, celle-là, les *choses de l'espace*; celle-ci, les *choses du temps*.

XII

La loi commune des phénomènes internes est la *succession*. Toute monade, depuis celles de l'ordre inférieur, c'est-à-dire les moins élevées en intelligence, dans la mesure où elle a conscience de ses états et de ses perceptions, se les représente comme successifs : représentation souvent confuse, mais nécessaire, puisque à son défaut les rapports caractéristiques du sujet et de l'objet s'évanouiraient par l'identification de leurs termes en un sentiment présent, lui-même anéanti au même instant que produit. Car l'anticipation mentale du devenir est impliquée par tout acte qu'une fin motive; et le devenir n'aurait aucun sens s'il n'y avait, pour ce qui devient, un avant et un après (13).

Le rapport général de l'*avant* et de l'*après* au présent, qui a pour limite l'*instant*, est la loi du *temps*. L'intervalle de temps entre deux instants déterminés est la *durée*; le rapport particulier du postérieur à l'antérieur est un rapport de *succession*.

La mémoire, chez toute monade, dépend du senti-

ment clair ou obscur du rapport de succession. Il n'est pas de conscience, si élémentaire qu'elle soit, qui n'implique ainsi le temps pour se répéter en se rapportant à elle-même, n'éprouvât-elle aucun changement pendant qu'elle se sent durer.

La mémoire qui localise avec plus ou moins de précision les faits *dans le temps* n'est pas la fonction d'une monade d'ordre inférieur, à perceptions confuses; elle exige l'organisation (art. XXXVIII).

La représentation des phénomènes externes, en tant que donnés et modifiés *dans le temps*, est un transport que la mémoire fait à ces phénomènes perçus de la loi des perceptions elles-mêmes, phénomènes internes. Cette représentation est celle du changement de l'objet, qui devient, *d'un instant à un autre*, différent de ce qu'il était, sous tel ou tel rapport. Le devenir externe est perçu dans le devenir interne qui lui correspond (art. XXI).

XIII

La loi fondamentale qui lie entre eux les phénomènes représentés dans une monade sous la forme externe est la loi de l'étendue, en vertu de laquelle ils sont vus ou imaginés *dans l'espace* (art. XI). La monade d'ordre inférieur possède elle-même la représentation obscure de cette *position* hors d'elle de l'objet différent d'elle. C'est la forme la plus élémentaire de ce *lieu* et de cette *distance*, que perçoivent des monades d'ordre supérieur.

Les monades inférieures sont liées, dans leurs rapports de proximité variable, par des qualités actives d'*attraction* ou de *répulsion*, affections internes qui répondent aux attractions et répulsions des molécules des corps dans lesquelles la physique mécanique n'envisage que des lois du mouvement en fonction des distances.

Ces monades sont ainsi douées de la vague intuition de la *spatialité*, ont une certaine représentation des rapports de coexistence dont la représentation *dans l'espace* est une forme. Elles ont des sentiments d'ordre élémentaire, correspondant à ces sensations plus distinctes et à ces notions précises qui s'appliquent aux mêmes relations quand on passe à des monades d'intelligence développée (14).

XIV

Des sensations ou confuses, ou dont nous ne possédons point l'idée, peuvent être données chez les monades inférieures, en ceux des rapports externes que nos sensations propres, complétées au besoin par des inductions, nous révèlent comme des mouvements du genre ondulatoire (15). Les molécules des corps vibrants sont des composés de monades, on peut donc supposer aux monades des qualités, des affections internes en rapport avec les mouvements de ces composés; peut-être même des états sensitifs qui auraient de l'analogie avec les sensations correspondant aux mêmes mouvements, pour les monades supérieures. Les états de pression et les communications de mouvement attribués à des attractions sont les moins complexes d'entre ces phénomènes; et, d'une autre part, les phénomènes de réaction, la répulsion, l'élasticité. De là les ondulations de composés spéciaux empiriques ou hypothétiques (gaz, cristaux, etc., éther), et les sensations variées des monades qui composent les molécules des différentes espèces. Les phénomènes d'émotion proprement dite, les passions, le plaisir et la peine, au moins au degré où ces termes s'entendent, ne sont vraisemblablement pas des affections attribuables aux monades inférieures.

XV

Les éléments qui reçoivent des physiciens le nom de molécules ne sont ni des monades — car ils existent dans les corps comme leurs parties, qui sont elles-mêmes tantôt de composition homogène et tantôt hétérogène, — ni des composés de monades dans un sens d'organisation qui sera défini plus loin (art. XXVI et suiv.). Les molécules sont essentiellement relatives aux fonctions mécaniques, comme le dit leur nom, qui est le diminutif de *masse* — la masse étant l'un des deux coefficients de tout mouvement, — et comme le confirme leur emploi dans ces grandes lois de l'ondulation qui composent, en dehors de celle de la pesanteur, presque toute la physique. A ce titre, et comme parties constituantes des corps, qui en possèdent les propriétés communes et dont on parvient à mesurer approximativement les dimensions et les distances mutuelles, les molécules revendiquent une existence empirique incontestable. Il n'en est pas de même de l'atome.

L'atome se définit comme un corps élémentaire qui serait à la fois qualitativement indécomposable et quantitativement indivisible. Il diffère donc de la molécule. Il diffère également de la monade, parce qu'il a un poids spécifique et d'autres propriétés qui sont induites de l'étude des corps simples, c'est-à-dire de l'étude des corps physiquement composés et qualitativement indécomposables, tandis qu'on ne lui attribue aucune propriété de l'ordre représentatif. L'indivisibilité, qui n'est pas un caractère physique, est en désaccord avec l'existence empirique autant qu'avec l'idée de l'étendue pure. L'atome semble donc n'être qu'une conception proprement chimique, servant à définir le sujet d'un certain groupe de propriétés, indépendamment de leur siège physique, de même que la monade est la conception

métaphysique de l'être en dehors de la physique et de la chimie tout à la fois.

La question du rapport *réel* des idées de masse, molécule et atome à l'étendue n'étant pas séparable de celle de la réalité de l'étendue, c'est-à-dire de ce qu'il faut entendre par cette réalité, n'est pas une question scientifique (16).

XVI

Au point de vue de la connaissance humaine et de ses conditions de développement, nous devons transporter à bien peu près du positif au négatif ce que nous avons admis d'attributions possibles à la sensibilité de la monade la plus élémentaire. Les sensations, encore qu'indispensables pour la moindre extériorisation et pour la mutuelle localisation la plus réduite des monades liées, sont bien loin, chez elles, d'une claire intuition spatiale, accompagnée de la perception de rapports multipliés de position et de coexistence, de distance et de contenance. Il faut dire, en termes du commun langage, que la monade élémentaire *n'a pas* la connaissance de l'étendue, ses sensations ne pouvant être que ce que les nôtres seraient, abstraction faite de cette connaissance à l'état développé, dont il nous est bien difficile de nous séparer par la pensée.

La monade est, par contre, imperceptible pour nous qui ne percevons rien d'extérieur que sous la condition d'une intuition spatiale précisant des rapports multipliés. Les substances composées nous sont seules perceptibles (art. XXIV et XXV) : disposition inverse de celle qui régit la monade élémentaire, bornée aux relations les plus simples.

La monade, quelle qu'elle soit, par le seul fait qu'elle est ainsi placée hors de l'atteinte de notre expérience, peut se nommer une conception métaphysique. Sa définition est exclusivement qualitative, car une réunion de qualités ne fait pas une quantité. Ses qualités elles-mêmes sont définies par des relations (de sujet à objet, d'interne à externe, de succession, d'appétition, d'action et de passion). Le nom de substance simple, que nous lui avons donné, signifie le concept de l'être, réduit à ses rapports essentiels constitutifs. Il est le signe ou symbole de cette réalité fondamentale donnée à la connaissance dans une loi, dans une fonction. Les développements de cette fonction, son application à des relations nombreuses et plus vastes se produisent et se différencient les uns des autres par la composition des monades en des ordres de sujétion divers.

Ainsi, le concept de monade, s'il est bien appliqué, ne contredit pas le principe de *relativité* (art. IV); il l'affirme, il en est l'expression la plus générale.

XVII

Les notions géométriques de l'étendue divisée et figurée, et des mouvements de ses parties, sont données chez les monades selon leurs degrés d'élévation. L'ordre des représentations ainsi constitué pour elles ne peut sans contradiction être regardé comme la propriété d'un sujet en soi, externe, indépendant d'elles, ou qui serait formé par la juxtaposition et l'ensemble des représentés.

Formé par les monades, cela ne se peut, car étant indivisibles et inétendues, tout assemblage qui s'en peut faire est incompatible avec l'idée d'un sujet qui serait étendu et divisible sans fin en parties homogènes.

La somme des monades, en un composé partiel quelconque, et, par suite, en tout composé de ces composés, est un nombre fini (art. II); il est donc impossible d'atteindre par la multiplication des monades la somme

supposée du sujet en soi dont les parties seraient sans fin.

Le même argument établit l'impossibilité de ce sujet comme indépendant des monades. Quel qu'il fût, en effet, ce sujet ne pourrait satisfaire à la définition de l'étendue géométrique que moyennant la supposition d'éléments de composition, ou parties, qui seraient de la même nature que lui-même (17).

L'idée de la divisibilité sans terme ne laisse pas d'être inhérente à celle de l'étendue, et cela va sans difficulté. En effet, l'idée de possibilité entre dans l'idée de divisibilité. Or, la possibilité logique de la division, en tant qu'elle ne sort pas de la représentation, reste toujours d'accord avec cette représentation ou intuition de l'étendue. Il suit de là que l'usage, en mathématique, des infinitésimaux et de la notation leibnitienne : dx, dy, $\frac{dy}{dx}$ ne soulève aucune difficulté, pourvu qu'on regarde les dx et les dy comme des symboles de quantités telles qu'on ne puisse en assigner aucune, de la même nature, qui ne soit plus grande. C'est ainsi que Leibniz les définissait. La contradiction naît seulement de l'union que le réalisme, soit mathématique, soit matérialiste prétend faire, en un même concept, de la division terminée. Ce concept contradictoire une fois écarté, la démonstration du caractère représentatif des notions spatiales est acquise.

La perception des mouvements, le calcul de ceux qui ne sont point perceptibles, ne laissent pas de répondre à des réalités, à des phénomènes réels et réglés, ainsi qu'aux modes variés de nos sensations. Ce sont des rapports de correspondance entre les monades de tout ordre (art. XXI).

XVIII

La théorie du temps se modèle sur celle de l'espace, en ce qui concerne la divisibilité. Le mouvement, la vitesse, qui est un rapport du temps mesuré à l'espace mesuré, sont essentiellement des représentations. Ce qui est donné de réel et d'actuel *dans le temps* (art. XII), comme dans l'espace (art. XIII), c'est le phénomène. La multiplication des phénomènes actuellement donnés, de quelque nature qu'ils soient, pourvu seulement qu'on puisse les regarder comme distincts les uns des autres, soumis en conséquence aux conditions du nombre et du tout, et non comme des parties imaginaires, illusoires, d'un tout réellement indivisible et solidaire (18), a nécessairement un terme, ainsi que la multiplication des monades a un terme. Multiplication et division sont au surplus les formes corrélatives d'une même notion, la quantité.

XIX

Les phénomènes nous sont représentés comme distincts et distribués dans le temps. Ceux qui sont regardés comme passés ont eu l'existence actuelle, en de certains rapports définis ; c'est ce qu'on entend quand on leur applique ce mot : *passé*. Les phénomènes dont nous nous souvenons, ou dont nous induisons l'existence sous cette condition déterminée de temps, ont dans notre pensée tout ce qu'il faut pour être distingués les uns des autres, dès qu'ils ont des qualités différentes, ou occupent des lieux différents, ou enfin, quoique semblables d'ailleurs, se placent différemment *dans le passé*. Cela suffit pour qu'ils soient nombrables à aussi bon titre que le sont des phénomènes actuels. Il faut, en effet, ou que nous pensions que ce qui les

distingue ne possède pas la réalité, mais qu'ils forment tous ensemble un passé indivisible (19), — ou peut-être même qu'ils sont de pures illusions, étrangères à la vraie nature des choses (20), — ou, sinon, ces phénomènes passés sont, comme les phénomènes présents que nous distinguons les uns des autres, soumis à la loi du nombre; leur énumération, si elle est matériellement possible pour une intelligence, est *terminable* pour cette intelligence, et, dans tous les cas, nous devons, exécutable ou non, la tenir en elle-même pour *terminée*.

L'opinion de l'indivisibilité réelle des phénomènes distribués dans le cours du temps, et l'opinion de leur caractère illusoire, sont contraires à la croyance naturelle en la raison humaine et en ses lois (art. LXVIII). Il n'y a donc pas, autant que vaut cette croyance, de *régression possible à l'infini* des phénomènes dans le temps; le monde phénoménal a eu un premier commencement, c'est-à-dire a procédé d'un acte *qui n'a pas lui-même été la suite de phénomènes antérieurs*.

L'idée de l'*éternité du monde* est une idée contradictoire en soi, pour ce qui concerne l'éternité que les docteurs scolastiques appelaient *a parte ante*. Elle n'est pourtant point contradictoire, quand on l'applique *a parte post*. Cela tient à ce que, dans ce dernier cas, à le bien voir, c'est la négation et non l'affirmation de l'éternité qui se pose; c'est l'indéfini à la place de l'infini; c'est la possibilité de la prolongation du cours du temps dans un avenir sans bornes, — concept inexpugnable, puisque la possibilité du nombre est inépuisable, — tandis que la régression dans un passé sans commencement signifierait que ce cours, arrivé au moment présent, est un infini actuel, une somme terminée de phénomènes, qui comptée dans l'autre sens ne pourrait jamais se terminer (21).

XX

La thèse logique de la possibilité d'un premier commencement de phénomènes a paru longtemps sujette à cette objection, que, s'il en était ainsi, « quelque chose serait donc provenu de rien », — « le néant aurait produit quelque chose ». — Au point de vue de la logique pure et formelle, l'argument est sophistique, parce que, appuyé comme il veut l'être sur le principe que *tout ce qui existe a une cause*, il reproche à l'adversaire de prendre pour cette cause *le rien*, le néant. Mais l'adversaire ne commet pas cette faute grossière, il nie simplement qu'il y ait nécessairement une cause antécédente à tout phénomène (22).

Au point de vue métaphysique de la causalité, accordé avec la position d'un premier commencement, il faut dire qu'il y a une cause présente au monde, dès que le monde existe, non toutefois qui puisse être définie comme donnée antérieurement à la création. Et il faut bannir, en excluant ainsi tout antécédent, non la pensée du possible hors des conditions de la connaissance — d'où en prendrait-on le droit? — mais la spéculation sur l'inconditionné, les définitions fallacieuses du sujet absolu, supposé hors des catégories de la raison, ou contradictoire à toute application que ces catégories puissent recevoir. Le principe de relativité ne fait ici que poser une limite, il ne porte point lui-même un jugement, qui ne pourrait être en ce cas qu'une négation sans application à quoi que ce fût de déterminé (23).

La cause du monde est la cause des monades, des substances composées de monades, et de l'ordre total que les monades ont composé à l'origine, puisque aucune n'a pu être produite autrement qu'instantanément, qu'elles n'ont point d'organes par le moyen desquels elles puissent agir sur les autres (art. I et II), et

que tout phénomène est donné en dernière analyse dans une simple monade, quel que soit l'état de la substance composée dont elle est un élément, et de quelques phénomènes d'étendue et de mouvement que cette substance puisse être représentée comme le siège (art. VII).

XXI

L'ordre merveilleux, d'une complexité inimaginable dans les deux sens de l'échelle de grandeur, dont le monde offre le spectacle étonnant, depuis les lois invariables, mais d'applications si multipliées, des molécules à propriétés spécifiques, jusqu'à la multitude des organes combinés et mutuellement subordonnés pour des fins communes, jusqu'aux sentiments, aux passions et aux actes déployés dans les rapports des organismes entre eux, et en y comprenant enfin les principes du jugement et les vues de finalité, sur lesquels se guident les pensées conscientes, cet ordre universel est un système parfait de relations dont l'idée n'est autre que celle du fait intégral constituant la *loi de la nature*. L'intelligibilité de ce fait est la même que celle du fait le plus élémentaire et de la loi la plus simple. Elle n'est ni plus grande ni moindre. Le principe de relativité ne s'éclaire pas lui-même en se portant, avec la connaissance, aussi loin qu'elle est accessible, il reste le plus fondamental des *aprioris*; mais il ne s'obscurcit pas non plus en recevant des applications plus complexes. Il ne se dépasse pas lui-même, et ne se dément pas, en réclamant un siège et un auteur où il ait son intégrité et son unité.

Il n'y a rien dans les modifications propres d'une monade, qui renferme analytiquement la raison des modifications d'une autre monade et, par conséquent, des substances composées (art. VII). L'activité de l'une

ne rend pas compte de la passiveté de l'autre. Quand nous retranchons de notre idée de l'efficacité d'une action (cause ou force) l'imagination du *transport de quelque chose* qui agit pour modifier quelque autre chose au lieu où elle est transportée, il ne nous reste que l'idée de la relation de deux faits dont le second succède au premier, ou l'accompagne (24). Or, cette *transitivité* n'est pas même l'image qu'elle voudrait être, une vraie apparence; car il n'apparaît rien de la puissance transportée, ni de son mode de transport. On n'assiste jamais qu'à la succession des phénomènes.

Les cas auxquels s'applique cette représentation fictive, étendue à toutes les circonstances dans lesquelles l'expérience nous a instruits d'un rapport constant de séquence de phénomènes, peuvent se ramener à trois, qui sont :

1° *Le cas de la communication du mouvement par le mouvement.* En la constatant on ne saurait jamais aller au delà de la définition du rapport de fait entre le mouvement du corps moteur et le mouvement du corps mû, selon les conditions où ils se trouvent. Le contact, la pression, le choc, la masse et la vitesse, sont des idées formées d'après nos sensations. L'attraction et la répulsion sont l'expression des faits de diminution ou augmentation de distance, à moins d'être des idées prises de nos affections mentales et transportées aux rapports du corps en mouvement. Le tout n'est rien que modes et formes de représentation (art. XIII et suiv.) (25).

2° *Le cas du rapport réciproque de production de la pensée et du mouvement, et celui de la communication de la pensée d'un esprit à un autre.* Ce dernier rapport s'établit uniquement par l'entremise d'une certaine communication de mouvement, et nous n'avons aucune connaissance allant au delà du rapport de fait entre des pensées relatives à un mouvement imaginé, désiré, voulu, et ce mouvement perçu en conséquence; ou, réciproquement, entre des mouvements, les uns perçus,

les autres supposés, et nos modifications mentales qui en sont la suite, et dont quelques-uns nous servent, employés à dessein, pour signes représentatifs de nos idées (26).

3° *Les cas de causalité de toutes les sortes que nous présente l'enchainement des phénomènes naturels.* La complexité de ces cas, lorsque les séquences constantes qu'on observe entre les phénomènes ne rentrent pas immédiatement dans les précédents, est un obstacle à l'exacte définition de la *cause*. La cause est multiple, éloignée, mélangée, confuse, pour un effet qu'on envisage, au contraire, dans une simplicité relative. Et ce n'est pas encore là le plus grave défaut de cette espèce de causalité. La vérité, c'est que nous appliquons l'idée d'une relation causale aux liaisons entre des groupes de phénomènes naturels, sitôt que nous pouvons définir leur ordre constant de succession, encore bien qu'il nous soit impossible de dire où se place entre eux ce dont nous aurions l'idée claire comme cause (27).

On reconnaît, d'après ces considérations, que la fiction de la transitivité causale est un mode de représentation symbolique de la succession en tant qu'efficacement produite en un sens déterminé. Il s'y est joint, pour les philosophes, un concept de métaphysique réaliste : l'*essence d'une force* capable de se transporter là où elle doit opérer. On s'expliquerait mal sans cela qu'ils ne se fussent pas aperçus de l'inutilité d'une migration de la cause pour expliquer l'effet, puisque l'action d'un sujet sur un autre ne se comprend pas mieux, envisagé *dans* le second qu'envisagé *dans* le premier.

Ce n'est pas le propre de l'harmonie préétablie de susciter ces difficultés. Elle est au contraire appelée à les supprimer. On les avait senties dès l'origine de l'analyse sceptique, et la métaphysique réaliste n'a jamais pu que les dérober sous des mots dont toute la signification n'est que symboles pris de l'expérience, images de liaison des phénomènes successifs.

L'analyse de la relation de causalité ne peut jamais que nous laisser en face de ce rapport élémentaire et radical de deux faits, qui consiste en ce que, l'un étant donné, l'autre toujours l'accompagne ou lui succède. Un rapport de ce genre peut se nommer une harmonie. Et cette harmonie, si on la considère dans l'ensemble et dans la suite de tous les cas possibles où elle s'observe, n'est autre chose que l'ordre du monde, représenté dans son intégrité comme un faisceau de causes et d'effets reliés entre eux dans l'espace et dans le temps. Cet ordre est pour nous une donnée, autant que notre connaissance peut s'étendre. Il faut l'appeler une *harmonie préétablie*.

XXII

L'harmonie préétablie n'est pas la négation de la causalité; elle en est l'établissement dans tout ce qui regarde le conditionnement mutuel des phénomènes, quand il n'admet aucune ambiguïté, et que des conséquents certains à l'avance répondent aux antécédents acquis. L'ordre de détermination des phénomènes successifs est cette œuvre de l'intelligence ordonnatrice suprême qui compose les lois de la nature, qui est la nature elle-même, en ce qui touche les relations. Ces lois règlent les modes d'activité et les modes de passiveté des monades en correspondance régulière de ceux-ci à ceux-là dans les différentes classes et séries de phénomènes, toutes rattachées d'ailleurs les unes aux autres. Tout ce qui se produit passivement dans une monade quelconque est une application de la loi qui veut que le conditionné paraisse quand tous les conditionnants sont acquis en d'autres monades. C'est cela qui est *la nécessité, l'ordre du nécessaire*.

Notre connaissance réelle ne peut nulle part dépasser les rapports que l'expérience nous découvre entre les

antécédents et les conséquents dont la liaison est constante. Mais la valeur de l'expérience est dominée par la haute signification de cette constance, d'où naît notre attente, et plus encore par l'anticipation innée qui est inséparable en nous d'une appétition suivie d'une volition.

On peut prendre pour une bonne formule de l'harmonie préétablie une fonction mathématique en la supposant étendue à l'universalité des phénomènes. Ce n'est cependant qu'une analogie, les déterminations portant ici sur des rapports d'actes et de qualités suscités chez les monades, et non pas sur des quantités simplement. La similitude n'en existe pas moins, en imaginant que la fonction soit donnée par un nombre immense d'équations et de variables (28), et il n'en est pas de mieux faite pour exprimer la nature d'une loi consistant en ce que, *telle suite de phénomènes étant donnée, telle autre suite se produit ipso facto, dans un ordre de relations différent du premier*. Mais ce n'est plus la loi de *conséquence*, *mathématique*, déterminant des quantités de différentes espèces les unes par les autres; et ce n'est pas la loi de *conséquence logique* déterminant les idées. L'harmonie préétablie est la loi de *conséquence naturelle*, la loi de la nature qui régit les causations psychiques et physiques.

XXIII

L'activité spontanée des monades, leurs perceptions, leurs états passifs, les fins qu'elles poursuivent dans leurs sphères même les plus bornées (art. v et vii-xii) amènent des actions et des réactions qui impliquent, pour le complément de la vie de chaque être élémentaire, le sentiment de la causation tant active que passive. On peut admettre que l'expérience de la plus simple monade établit pour elle, dans les limites de

ses relations, une obscure conscience de ce fait : qu'elle agit sur quelque autre monade, et que quelque autre agit sur elle. Ce n'est là autre chose qu'une correspondance naturelle, c'est-à-dire souverainement préétablie entre les représentations qui sont l'interne original des monades, et celles qui procèdent des déterminations nées chez les unes des actes des autres, et qui sont pour elles des sensations externes.

Il n'y a nul obstacle logique opposable à cette pensée : que les monades sont les sièges de modifications internes rigoureusement spontanées, c'est-à-dire non déterminées par des antécédents soit internes, soit externes. N'étant pas liées à autre chose qu'à la simple existence des monades qui en sont les causes, ces modifications ne sont donc pas nécessaires. Elles ne laissent pas de produire des effets nécessaires, qui leur sont attachés par l'harmonie préétablie. Ces effets, renfermés, comme leurs causes, dans des bornes très étroites quand les monades elles-mêmes sont d'un ordre inférieur, sont insensibles dans les phénomènes appréciables pour des monades élevées et développées, et dès lors n'apparaissent pas dans les lois de la nature. Ces lois prennent ainsi pour ces dernières monades un caractère d'exactitude et d'uniformité parfaites.

Les monades supérieures, si nous les considérons dans leurs degrés d'être, c'est-à-dire de sentir, d'agir, et d'éprouver, de la part des autres comme causes, des effets de plus en plus considérables, ont une conscience de plus en plus claire aussi, et de plus en plus étendue, de leurs rapports. D'un autre côté, à mesure que ces rapports externes se précisent et à la fois s'étendent pour elles, elles sont les sujets de développements propres, internes, dont le cours est soumis à une double loi : 1° la loi des relations externes, variables, et celle des actions que ces monades ont à subir, ou contre lesquelles elles ont à réagir selon leurs natures; 2° de leurs propres précédents de détermination, d'où qu'ils

proviennent. De ceux-ci, les uns sont formés par l'association des idées et par l'habitude, qui se confond, à la racine, avec la nature primitivement donnée; les autres par des liaisons d'idées logiques, selon que la loi de la raison se définit pour la monade. Jusque-là tout se présente comme essentiellement déterminatif, dans les rapports de succession des phénomènes produits chez les monades.

Si donc il ne pouvait subsister pour une monade, quelle qu'elle fût, aucune détermination d'un autre genre, la vie entière de chacune et de toutes se trouverait, à chaque moment, prédéterminée pour le moment suivant, et, en conséquence, de moment en moment, pour la suite entière des âges. Chaque instant apporterait à chacune, en addition à la résultante des causes qui ont agi sur elle auparavant, le coefficient de celles qui proviennent d'actions externes actuelles, mais qui ont toutes été, de leur côté, pareillement déterminées en toute la suite régressive des temps. Dans ce cas, il faudrait dire que l'harmonie préétablie est une loi d'inéluctable nécessité pour tout ce qu'il y a de phénomènes qui se produisent ou peuvent se produire au monde (29).

On peut admettre, au contraire, que les monades de l'ordre le plus élevé, ne sont pas seulement susceptibles, comme les autres, de certaines modifications internes, ou variations accidentelles (art. VIII) qui s'éteignent, pour ainsi dire, aussitôt que produites, sans laisser aucunes suites, leurs faibles amplitudes ne permettant pas qu'elles aient des modes de transmission sensibles dans les états ultérieurs de ces monades, ou de celles qui en reçoivent une influence (30); mais qu'à cette sphère étroite d'indéterminisme il s'en ajoute pour elles une plus importante, d'un genre tout différent (31). On peut admettre qu'elles ont le pouvoir de donner des commencements à des séries de phénomènes relativement et partiellement indépendants de leurs propres

états antécédents, et capables de modifier plus ou moins l'état extérieur des rapports donnés et la suite de ceux qui sont à venir. Cette hypothèse reçoit le nom de doctrine du libre *arbitre*, parce que les déterminations imprédéterminées ou libres qu'elle pose, ne s'écartent cependant point des lois physiques, mais en comportent des applications et, de plus, impliquent la présence de la raison et l'exercice de la réflexion chez l'agent (art. LXII et suiv.). Le libre arbitre change profondément l'application de l'harmonie préétablie sans en altérer ni la conception scientifique, ni la nature en ce qui regarde l'ordre universel des choses et le développement de ses fonctions prédéterminées.

XXIV

La relation fondamentale qui constitue l'harmonie préétablie consiste en ce que l'acte ou l'état d'une monade est toujours déterminé, suivant une certaine loi, par l'acte ou l'état d'une autre monade, quand elles ont entre elles un rapport de causalité; et c'est cela même que nous appelons la causalité. Nous disons une monade, parce que notre analyse est systématiquement ramenée jusqu'ici à la considération des représentations données *dans la monade*; mais, pour une vue complexe des choses de la nature, c'est toujours sur des groupes de monades, sur des substances composées que porte l'action des causes. C'est ainsi que l'envisage constamment une perception d'ordre supérieur, et qu'elle l'embrasse d'une seule vue. Une monade isolée ne peut être l'objet d'aucune perception au delà de la sphère de ses relations immédiates. Les monades engagées dans une composition, dans un organisme, qu'elles gouvernent (art. XXX) ont des perceptions relatives à d'autres composés seulement, et conditionnées par leurs propres organes. Ainsi, quand nous considérons, dans la per-

ception, la fonction représentative et ses attributs fondamentaux, l'activité, l'intellect, l'appétition, ce ne peut être qu'à la monade, à la simple monade que nous les rapportons. Et quand nous considérons les représentés, ils sont complexes, ils le sont de plus en plus à mesure que le représentatif est d'ordre plus élevé, et l'unité n'est jamais atteinte en ce dernier qu'à travers une grande multiplicité de phénomènes liés qui concourent à former le *représenté dans la représentation*, sous des rapports de différentes espèces (32).

Dans la supposition de la liberté des monades les plus élevées, il y a à remarquer que l'exercice de cette liberté n'est possible que sous la condition et par l'application même des lois naturelles qui régissent les groupes où ces monades sont placées, et ceux sur lesquels porte leur action, et, à plus forte raison, les lois les plus générales des phénomènes d'ordre interne ou externe. L'action propre et directe de la volonté, dans les actes de libre arbitre, s'exerce dans une circonscription des plus limitées de monades dépendantes, sur un organe spécial qui fait partie lui-même d'un organisme très complexe. C'est dans cette circonscription seulement que se détermine une action dont l'harmonie préétablie n'a pas renfermé de conditions prédéterminantes; et, là même encore, l'harmonie préétablie institue et gouverne les effets produits dans ces monades immédiatement dépendantes. Il faut remonter enfin jusqu'à l'unité de la monade supérieure, pour trouver le siège unique et la vraie fonction du libre arbitre. C'est là qu'est la cause commençante efficace et de grande portée; l'harmonie préétablie en prédétermine les effets, *sous la condition que le libre arbitre ait donné l'initiative*.

A partir de ce moment, les effets plus éloignés, tous les phénomènes qui leur sont liés, rentrent dans l'ordre que des lois régissent, en ce qui concerne leur nécessité et leur enchaînement, où s'est appliqué, seulement

en un point, un coefficient *qui jusque-là n'était que possible*, mais qui, une fois intervenu, change cet enchaînement lui-même en certaines de ses parties plus ou moins considérables, et lui substitue un enchaînement tout différent de celui qui sans cela eût été le véritable.

Observons que la liberté et ses œuvres, les possibles réalisés ou manqués, peuvent, sans la diminuer dans ses puissances réelles, se concevoir comme des parties d'un plan de l'intelligence créatrice, et d'une histoire de la création, dont la fin prédéterminée *quoi qu'il pût arriver* n'impliquerait nulle contradiction avec des alternatives possibles en des parties multipliées et de bien des sortes de son cours.

XXV

Une monade ne peut avoir la connaissance d'autre chose que de ce qui lui est donné en représentation. D'une autre part, les composés, comme tels, ne peuvent être, comme le sont leurs monades composantes, des sujets de représentation, avoir des perceptions (art. VII). Ils sembleraient, à ne consulter que la théorie, ne pouvoir pas davantage, en tant que composés, être, pour une monade supérieure, des objets de perception; car cette monade ne saurait pénétrer le composé, constater la composition, sans distinguer les éléments, ce qui exigerait qu'elle les perçût, et les monades ne sont pas perceptibles pour une monade supérieure (art. XVI). Nous obtenons cependant ce que nous appelons la perception des substances composées, de quelque manière et par quelque moyen; comment est-ce possible? Posons plus précisément la question relativement à l'harmonie préétablie.

Il est de fait que les composés de monades sont pour nous distingués, reconnus, représentés en des états divers, suivis dans leurs changements, comparés dans

ceux qu'ils éprouvent sous diverses actions, en différentes circonstances, et nommés des mêmes noms ou de noms différents selon l'importance que nous attachons aux phénomènes qu'ils nous présentent quand ils sont modifiés. L'identité d'une substance composée, d'un corps, nous est assurée *par nos sens*, quand nous le retrouvons après l'avoir *perdu de vue*. Qu'y a-t-il dans l'harmonie préétablie qui puisse nous expliquer cette reconnaissance? (33).

Comment comprendrait-on que l'harmonie préétablie s'étendît jusqu'à ce point, que les effets de causes qui agissent dans un composé quelconque, soit librement, soit par prédétermination de lois naturelles, pour constituer les états de ses monades, pussent apparaître et se montrer éventuellement, à tout moment, par des représentations données à une monade supérieure qui est, de son côté, engagée dans un corps, et se trouve amenée en présence de cet autre corps qu'il s'agit de percevoir, connaître et reconnaître? Rien ne serait plus inintelligible qu'une telle disposition; car les éléments de ce composé, ses monades, n'éprouvent pourtant pas, dans ces rencontres, des représentations spéciales qu'il nous soit possible de supposer, selon le concept de l'harmonie préétablie, en correspondance avec celles de la monade témoin qui vient, pour ainsi dire, à passer avec son propre corps (34).

L'histoire de la nature ne devient celle des monades — des monades supérieures auxquelles doit se rapporter l'ordre des fins de la création — qu'à travers l'histoire des lois de la composition des substances; il faut donc que les monades engagées dans les substances composées n'aient pas seulement entre elles des corrélations de représentation préétablies qui confèrent à leurs actions et réactions l'efficacité, conformément à des lois générales, et pourvoient à leurs divers modes de composition et de changement par ce moyen même; il faut aussi que, suivant la mesure de leur puissance de

perception, elles obtiennent la connaissance de ces composés dont elles dépendent, comme réciproquement ils dépendent d'elles, et sur lesquels ou par l'entremise desquels elles exercent leur activité. Cette exigence du plan de la création est satisfaite par un complément de l'harmonie entre les monades, qui est l'institution de certains systèmes de signes ou symboles adaptés comme propriétés aux composés divers et à leurs fonctions.

Ces signes sont les qualités sensibles dont les variétés et les modifications créent pour les composés de monades, pour les corps, des modes d'apparaître, relatifs au jeu de leurs propriétés, et tous attachés et subordonnés aux deux grandes lois du temps et de l'espace qui s'imposent à toutes les perceptions, leur donnent des formes pour le sujet percevant.

Dans les substances composées qui à la composition ajoutent l'organisation des monades, et à l'organisation la centralisation, les organes dont les propriétés et les fonctions correspondent à des sensations spéciales fournissent, par la multiplicité des formes ou idées sensibles, par les degrés de ces qualités en rapport avec les mouvements des corps et avec les mouvements moléculaires, enfin par leurs variations au cours des phénomènes successifs, des signes continuels, à l'aide desquels s'étend et s'approfondit la connaissance, et s'agrandit le cercle des relations pour la monade centrale de l'organisme.

L'harmonie préétablie régit *la causalité*, ordre dynamique de dépendance mutuelle des représentations des monades en tant qu'actives et passives. L'institution des signes sensibles attachés à leurs modes de composition et à leurs fonctions détermine *la qualité*, ordre statique de formes qui sont leurs sensations mêmes selon que s'étendent *leurs* pouvoirs de perception (art. x-xi).

NOTES DE LA PREMIÈRE PARTIE

1. *Sans attribution de qualités... la substance demeure un terme tout abstrait* (p. 1). — Toute qualification, comme toute relation, suppose au moins deux termes. Toute qualité doit se rapporter à un sujet déjà défini; sans cela, ou son sujet n'est qu'une abstraction, ou c'est elle qui en devient une en se posant comme un sujet en soi. Les philosophes qui imaginent, sous ce terme : l'*Absolu*, une réalité, et ensuite, le traitant comme un sujet, le qualifient, posent par là une relation de quelque chose à quelque autre chose qu'ils disent être sans relation, ce qui est contradictoire.

Sur le *principe de relativité*, et sur le sens des mots : *l'Absolu, le Relatif*, voir l'art. IV et la note 8.

2. *Comme de simples possibles pour la pensée* (p. 2). — Les parties d'une étendue, par exemple, peuvent être finies et déterminées, tant pour l'entendement que pour la sensibilité, qui s'appliquent pour cela à des relations; mais quand on pense l'étendue comme indéfiniment divisible, on ne pose ses parties que comme possibles. C'est alors la possibilité qui, pour la pensée, n'a pas de bornes, tandis que la division actuelle ne pourrait sans contradiction n'en point avoir.

La distinction du *possible* et de l'*actuel* résout les difficultés soulevées par ce qu'on appelle l'infinité du temps, l'infinité de l'espace, et sert à trancher négativement la question de leur existence substantielle (voir l'art. XVI).

3. *Contradictoire en soi, ou dans sa propre formule* (p. 2). — Sur la valeur du principe de contradiction et sur son emploi dans une démonstration par l'absurde, voir les art. XLIV et LVIII.

4. *Et cela sans fin* (p. 2). — L'étendue ne peut pas être une substance réelle. Si l'étendue était une substance, comme elle est, d'après la conception que nous nous en formons, composée de parties, et de parties de ces parties, toutes homogènes, c'est-à-dire semblablement définies, et cela sans fin, il existerait une infinité, ou quantité irréalisable de composés dont la composition serait elle-même irréalisable : ce qui fait une accumulation de contradictions sans fin.

5. *Vrais atomes de la nature* (p. 2). — *Éléments des choses*, disait encore Leibniz, et très justement, à la différence des *atomes de la science* que Leibniz n'admettait d'aucune manière, mais qui sont utiles et même indispensables à titre de conceptions pour faciliter l'explication scientifique des substances composées en nous représentant, à la place des monades, jusqu'où la physique ne pénètre pas, d'autres indivisibles doués de propriétés relatives aux propriétés de ces substances, et soutenant des rapports particuliers de composition entre eux pour correspondre à ces dernières (art. XV). L'hypothèse des atomes offre dans les théories physiques l'avantage de s'allier à l'hypothèse du vide, la seule compatible avec la physique mécanique. La physique mécanique exclut, en effet, la continuité des parties élémentaires des corps; elle s'accorde en métaphysique avec les doctrines d'individuation des êtres.

6. *Ne peut venir à l'existence* (p. 3). — Leibniz dit : « ne saurait commencer que par création et finir que par annihilation »; il n'envisage pas l'hypothèse de l'éternité des monades, parce que, dans l'exposition de sa doctrine, il se place au point de vue de ce qui est admis sans contestation en théologie. Pour nous la question viendra plus loin.

7. *Dans l'instant* (p. 3). — Kant a objecté à la démonstration cartésienne de l' « immortalité de l'âme », qui se fonde sur l'indivisibilité de cette substance, la possibilité de sa destruction, non plus par l'effet d'une séparation de parties, puisqu'on ne lui en accorde point, mais par voie d'extinction progressive à la suite de l'affaiblissement de ses propriétés intensives, c'est-à-dire des qualités qui la définissent. La production de l'âme dans le temps se concevrait de même, par degrés d'intensité de ses qualités. Cette objection n'atteint point la monade, en ce qui touche son origine possible ou sa fin possible, parce que sa définition est indépendante du temps, comme on va le voir; elle a sa fonction dans le cours du temps mais elle ne s'y forme pas, elle ne s'y détruit pas. Ses qualités et fonctions seules varient.

8. *Non à une réalité* (p. 3). — Tout jugement, toute thèse qui formule une connaissance, vraie ou supposée, est l'énoncé d'une relation. Aucun objet de pensée ne peut être déterminé que par rapport à d'autres objets de pensée.

La thèse de l'Absolu n'est que l'énoncé de la proposition : *Il existe quelque chose de non relatif*. C'est donc aussi l'énoncé d'une relation, à savoir, la relation du *non relatif* à *l'existant*; mais, de cette relation, l'un des termes (le *non relatif*) est la négation, puisqu'il nie tout ce qui pourrait donner un sens à l'autre terme, c'est-à-dire à l'*existant*.

Au sujet du dernier fondement de la foi due aux principes de contradiction et de relativité, en leur application métaphysique, voir les articles concernant les *catégories de la raison* (XLIII et suiv.) et le principe de la croyance rationnelle (LXV et suiv.).

9. *Solo numero* (p. 4). — Il est peu d'idées plus claires que celle de la possibilité de coexistence d'unités d'une nature quelconque, ne différant les unes des autres que par la répétition (indépendamment même de l'ordre et du lieu, à quoi l'on n'est pas obligé de penser). Ces *indiscernables*, ces unités simplement répétées, niées par Leibniz, qui avait dans l'esprit d'ôter par là au principe de l'individuation son fondement ultime dans la création (où il semblait au premier abord qu'il le posât par la théorie des monades), avaient été réclamées à l'encontre du panthéisme thomiste, dans la philosophie scolastique, par Duns-Scot. La célèbre *hæccéité*, presque toujours mal comprise, de ce philosophe ne signifiait en effet que cela. Ces unités doivent leur pleine justification logique aux concepts formels que nous avons de la répétition et de la numération du *même*, et de l'existence possible d'un individu de pure position individuelle et distincte (*Hic*, *Hæc res*). Elles représentaient, pour Duns-Scot, les âmes créées, avant qu'elles eussent aucune *forme*, c'est-à-dire aucune qualité exprimable par un terme universel.

On peut assimiler le concept scotiste de l'*hæccéité* à l'idée d'une conscience dans l'état pur et simple, dont les puissances n'auraient pas été encore appelées à l'acte, mais dont les qualités ou formes attendraient de la vie leurs déterminations. La critique a fait fausse route dans l'interprétation du scotisme : on a pris l'*hæccéité*, caractère du *hic* ou individu par excellence, avant toute forme, pour la forme suprême et universelle, qui en est précisément le contraire ; et on a traité ainsi de coryphée du panthéisme au moyen âge le docteur de l'individualisme radical, tandis qu'on s'est d'ordinaire aveuglé sur la doctrine de l'*Ange de l'école*, dont le *Docteur subtil* fut le grand adversaire, et qui attribuait à la présence et à l'action de Dieu dans le monde, en tout ce que le monde a de réel, autant de portée que Spinoza lui-même.

10. *Sans enfreindre les limites de sa nature* (p. 6). — Pour ce qui concerne les idées de *force*, de *spontanéité* et d'*activité*, voir les art. L et LXI et suiv. Mais il est bon de remarquer dès à présent que la monadologie leibnitienne, communément faussée en cela par ses interprètes, n'entend jamais, en aucune monade, par ce mot *activité*, que cette idée : *spontanéité*; et la spontanéité, à son tour, n'est jamais *spontanéité pure*, en cette doctrine, mais est toujours et entièrement prédéterminée par les antécédents et les circonstances en remontant des effets aux causes à l'infini.

11. *Le sujet, en son activité, réagit* (p. 6). — En ce qui touche le rapport de l'actif au passif dans la monade et dans les substances composées, et la notion de causalité en général, voir les art. XX, XXI et L.

12. *Leur état de dépendance mutuelle* (p. 6). — Pour la loi de cette dépendance, qui est l'*harmonie préétablie* des monades, voir les art. XX-XXIII.

13. *Un avant et un après* (p. 8). — Les définitions des lois simples et irréductibles de l'entendement ne peuvent être que des tautologies. Autrement elles ne seraient pas irréductibles. On ne saurait les exposer qu'en des termes qui en supposent les notions déjà acquises : et une telle exposition n'a pour objet que de rappeler à l'esprit les rapports tels que chacun les pense, et de marquer la signification des noms par les liaisons que le langage établit entre eux, là où ne s'élève point de controverse sur leur application.

14. *Quand on passe à des monades supérieures, d'intelligence développée* (p. 10). — Cette expression : *quand on passe*, n'a point trait à une évolution progressive. Nous ne supposons rien de tel. Elle se rapporte aux qualités et fonctions diverses qui conviennent à différentes classes de monades dans la constitution stable des choses. Supériorité, infériorité, sont des termes qui n'ont ici aucun sens moral. Les idées de progrès ou d'abaissement ne sont applicables qu'à l'ordre des monades douées de réflexion et de liberté, et à leurs conditions d'organisation (art. XXXVI et suiv.).

15. *Des mouvements du genre ondulatoire* (p. 10). — L'état actuel de la physique générale, ou mécanique, réclame une réforme dans la manière dont les physiologistes, d'un côté, les psychologues, de l'autre, présentent la théorie des sensations. Elles correspondent toutes à des mouvements et sont toutes provoquées par des mouvements, soit moléculaires, soit de masse des corps. Elles ont toutes, par rapport aux fibres nerveuses sensitives, un caractère *afférent*, et l'être sensible, comme tel, est passif. Lorsque des mouvements *réflexes* s'ensuivent, par une liaison de l'organe moteur à l'organe sensible, dans laquelle la volonté n'entre pour rien, la sensation de tels mouvements, si elle a lieu, est également afférente, et ils sont en cela semblables à ceux qu'on percevrait en des corps étrangers à l'organisme. Mais ce n'est pas tout; alors même qu'il s'agit d'un mouvement dont l'origine est mentale, est dans une volonté consciente, avec ou sans ce qu'on appelle un *effort* pour le produire, *nulle sensation n'est liée à l'action de la volonté, ou à celle du désir, sur les nerfs et les muscles.*

Les effets sentis quand nous donnons un commencement volontaire à des mouvements sont ceux qui naissent de ces mouvements eux-mêmes une fois produits, non de la volonté et de l'effort en tant que volontaire, qui ne sont point des phénomènes sensibles. C'est en vertu d'une association d'idées seulement, que nous objectivons dans une sensation, — dans celle que nous éprouvons en soulevant un poids, par exemple, — l'état mental qui consiste dans notre désir soutenu d'atteindre l'effet externe duquel cette même sensation est proprement et exclusivement la conséquence.

La nature des sensations dépend de la condition mécanique des rapports entre l'organe et les corps extérieurs. Quand le rapport n'est que de ceux qu'on désigne par les noms de pression et d'impulsion (comprenant contact, choc, frottement, traction) nous avons les

sensations tactiles, et d'autres dont le siège est analogue au siège du toucher, quoique placé ailleurs que sur la peau (sur les surfaces articulées notamment), et d'autres plus vagues, telles que les sensations, s'il y en a, qui viennent proprement des contractions musculaires. L'importance attachée quelquefois à celles-ci tient à ce qu'on les prend pour base de théories de la perception accréditées dans l'école empiriste.

La sensation de la chaleur, qu'on rapporte trop exclusivement à la peau, car elle n'est pas tout à fait si localisée, a cependant là son organe pour la qualité spécifique dont la source externe est dans certaines vibrations moléculaires propagées par l'éther. C'est grâce à l'action des ondes calorifiques sur les nerfs sensitifs qui se terminent à la peau, que l'impression diffère de celles qui dépendent des autres modes du toucher.

Les sensations de l'odorat et du goût accusent une spécificité nette dans un mode de l'action externe, ou mouvement, qui est à découvrir, et l'organe réceptif commence, parallèlement, à se distinguer de ces surfaces sur lesquelles il ne se développe qu'une sensibilité ou tactile, ou du genre de la chaleur ou du froid.

Ce double caractère spécifique, ici mécanique, et là mental, atteint son maximum dans les sensations de la vue et de l'ouïe, qui, d'une part, répondent aux plus nettes et aux plus vives des qualités sensibles, les couleurs et les sons, et, de l'autre, à des organes si particuliers et d'une construction si complexe.

Les sensations *internes* et *organiques* n'appartiennent pas à cet ordre de relations, mais se rattachent aux fonctions de l'organisme lui-même. Elles sont d'une nature mal définie, obscure et diffuse bien souvent, et presque toujours liées à des impressions de plaisir ou de peine; surtout de peine.

16. *La question du rapport des idées de masse, de molécule et d'atome à l'étendue n'est pas une question scientifique* (p. 12). — Cette question a beaucoup préoccupé les chimistes depuis la naissance de l'atomistique moderne, mais à tort. Comment une particule matérielle peut se prendre tantôt pour indivisible et tantôt pour divisée, selon l'expérience et selon le besoin de représenter divers modes de composition, c'est là ce qui embarrassait, mais qui ne peut offrir une réelle difficulté qu'autant que l'on voudrait voir dans l'étendue quelque chose d'autre qu'un ordre de représentations, où il n'entre jamais rien que de relatif. Mais si le chimiste prétendait examiner la question sous cet aspect métaphysique, on lui demanderait à quel titre? La physique et la chimie ne fournissent pour cela aucune méthode.

Il n'en est pas de la question de nombre comme de la question d'étendue. La science ne saurait admettre que le nombre des atomes d'un composé soit autre que fini, parce que sans cela la contradiction entrerait dans le concept lui-même. Le nombre des atomes n'étant plus tenu pour un vrai nombre, un tout d'unités réelles, ces unités ne pourraient pas non plus être conçues (notes 2 et 4).

Il ressort de là cette remarque importante que si le calcul infinitésimal devait être regardé comme solidaire de la division de la quantité en *quantités infiniment petites*, et de la sommation d'un *nombre infini* de quantités de cette sorte, l'application de ce calcul aux problèmes de physique, tout en y étant pratiquement bien appropriée à cause de la grandeur immense des nombres formés par composition, porterait sur un fondement logiquement faux. Mais si le calcul infinitésimal est, avec plus de justesse, interprété comme une admirable méthode d'approximation indéfinie remplaçant les rapports incommensurables par de vrais rapports, l'accord se rétablit entre le point de vue abstrait et le point de vue concret des choses.

Ajoutons que la théorie de l'élasticité, seule applicable aux faits de la mécanique moléculaire, implique le vide, en d'autres termes exclut les masses continues, dont la supposition équivaut à celle de l'existence de composés d'un nombre actuellement infini d'éléments.

17. *Éléments de composition ou parties qui seraient de la même nature que lui-même* (p. 14). — On peut varier en mille manières la démonstration des absurdités qui ressortent de la supposition d'un infini actuel de parties homogènes d'un tout donné. Elle revient toujours en abstrait à ceci :

Soit la suite des nombres abstraits :

$$1, 2, 3, 4, 5. \ldots \infty \quad (a).$$

Si cette suite est infinie en acte, c'est-à-dire, si elle est, d'une part, donnée en son intégralité, et telle, d'une autre part, que ses termes considérés ensemble ne répondent à aucun nombre déterminé n, quelque grand que n puisse être, il faut qu'elle contienne autant de termes pairs qu'elle contient de termes tant pairs qu'impairs, puisque, pour chacun des termes qu'elle contient, il faut qu'elle en contienne un aussi qui soit le double de celui-là. Donc la série :

$$2, 4, 6, 8, 10. \ldots \infty \quad (b)$$

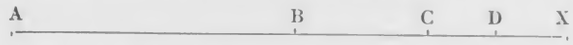
contient autant de termes que la série (a). Mais tous les termes de la série (b) sont pairs, et la série (a), qui les contient tous, contient en outre les impairs :

$$1, 3, 5. \ldots \infty \quad (c),$$

dont le nombre est pareillement infini. Nous avons dit que la série (b) avait autant de termes que la série (a); donc il faut que la série (a) contienne plus de termes, infiniment plus de termes qu'elle n'en contient, ce qui est contradictoire *in terminis*.

Plus simplement, on peut dire : la série (b) et la série (c) sont deux parties de la série (a); elles sont égales entre elles, quant au nombre de leurs termes, elles sont séparément égales à la série (a), puisque toutes les trois sont infinies et placées sous la même condition exactement, en ce qui touche la numération de leurs termes. *L'infini est un tout égal à ses propres parties*; c'est l'idée la plus générale qu'on puisse en prendre : l'affirmation et tout ensemble la négation de la notion du *rapport de la partie au tout*, et de celles de quantité, d'égalité et d'inégalité.

Considérons la même question géométriquement et prenons-la au point de vue de la division et des infiniment petits. Soit la ligne AX, finie. Soient ses parties : AB, moitié de AX; BC, moitié de BX; CD, moitié de CX, et ainsi de suite à l'infini. La somme



AB + BC + CD, etc., doit composer une quantité = AX; mais chacune de ces lignes, AB, BC, CD, etc., est, ainsi que la ligne AX elle-même, composée d'une infinité de parties linéaires; la quantité = AX est donc un infini composé d'une infinité d'infinis tous égaux entre eux et à lui-même, *si l'on suppose la donnée réelle d'une unité infiniment petite*. Et cette supposition est forcée; car si l'on ne peut point, par la pensée, constituer une telle unité, on ne peut pas non plus, par la pensée, constituer les composés : ce sont deux choses indissolublement liées; et si on ne le peut pas, on ne conçoit pas l'infini actuel, on doit confesser que son concept est le concept contradictoire en soi de la *numération interminable terminée*.

18. *Et non comme des parties imaginaires, illusoires, d'un tout réellement indivisible et solidaire* (p. 15). — Leibniz et de nombreux philosophes après lui ont prétendu opposer à la notion de *tout*, qui est celle d'un rapport déterminé de l'unité à la pluralité, ou *nombre*, l'idée de la multitude indéterminée et toutefois réalisée, réelle, des individus multipliés sans fin. C'est là l'idée qui serait, suivant eux, correctement applicable à l'univers infini et à ses parties *innumérables*.

Cependant ces philosophes admettent ordinairement, et Leibniz admettait que la série des nombres entiers, mathématiquement considérée, ne saurait avoir un dernier terme; et rien n'est plus inséparable en effet de la notion d'un nombre d'unités, quel qu'il soit, que l'idée d'un nombre qui aurait une unité de plus. La série des nombres ne pouvant avoir un dernier terme ne peut composer une multitude déterminée.

Or, on peut démontrer qu'une multitude de choses ou phénomènes est assimilable à cet égard à la suite des nombres, et que si on regardait une telle multitude comme *interminable* on ne pourrait pas la tenir pour actuellement *donnée*.

Nous entendons par *donné*, ou constituant une donnée réelle et positive, tout phénomène susceptible d'être distingué de tous autres de même ou de différente nature, et dont l'existence peut se définir comme étant ou ayant été réalisée dans le temps, à titre de fait objectif ou subjectif d'espèce quelconque, mais réel et particulier, non pas simplement possible.

Nous admettons que la série 1, 2, 3, 4... est la série des nombres possibles, qui ne peut se terminer sans contradiction, parce qu'en lui supposant pour dernier terme un nombre n, il faudrait nier le nombre $n + 1$, c'est-à-dire nier la loi même par laquelle se définissent les nombres.

Cela posé, nous pourrons toujours établir le parallélisme, terme à terme, d'une série quelconque de termes concrets, définis comme ci-dessus, avec la série des abstraits, 1, 2, 3, 4... qui ne peut faillir. Si la première doit se compléter, former une multitude donnée, il faut que ce soit en s'arrêtant à un terme correspondant de la seconde. En ce cas, elle se somme en un nombre déterminé qui est le nombre ordinal de ce terme. Dans le cas où elle ne s'arrête à aucun terme de la seconde série, la première suit la condition de cette seconde et ne peut pas arriver plus qu'elle à composer un tout donné sans contradiction.

C'est donc une hypothèse contradictoire en soi, que celle d'un ensemble de phénomènes à la fois actuel, ou donné, et constitué par des éléments sans fin. Elle est incompatible avec la reconnaissance de la distinction réelle des choses. L'*infinitisme*, en métaphysique, appelle logiquement l'*illusionisme*.

19. *Forment tous ensemble une masse indivisible* (p. 16). — Spinoza a donné l'idée la plus claire du système auquel tout infinitisme approfondi doit conduire, sur la condition des choses finies, pour n'en point nier la réalité. Selon lui, encore bien que la nature divine, *naturante et naturée*, soit composée d'une infinité de modes éternellement développables qui la divisent et la diversifient dans l'espace et dans le temps, elle reste en elle-même indivisible et immuable. Son essence est faite de l'accord de ces idées contradictoires.

20. *Sont de pures illusions* (p. 16). — C'est la doctrine illustrée par Schopenhauer, mais dont un vrai précédent était posé dans la solution métaphysique donnée par Kant au problème logique posé par son système des antinomies. Selon Schopenhauer, la division des phénomènes est une simple apparence produite à l'origine par l'égarement du noumène Volonté, devenu le Vouloir-vivre. Selon Kant, le monde des phénomènes, considéré hors de la représentation, plonge dans un noumène inconnu, hors des conditions de la sensibilité et de l'entendement, en sorte qu'on ne peut dire du monde *ni qu'il est fini, ni qu'il est infini en soi*, de telles questions ne concernant les phénomènes que comme donnés à l'intuition et soumis aux lois de l'entendement. Cette thèse implique le refus d'accepter un dilemme, qui serait inévitable au cas où l'on accorderait aux phénomènes une existence réelle et distincte dans l'espace et dans le temps; car il faudrait bien alors qu'ils fussent numériquement finis ou infinis; elle fait donc entendre qu'ils n'ont dans la représentation qu'un fondement illusoire, quoi que Kant en ait pu dire.

21. *Ne pourrait jamais se terminer* (p. 16). — On demande sous diverses formes aux partisans du *progrès à l'infini* (terme consacré mais on devrait dire *regrès* et non *progrès*) pourquoi le monde *actuel*, tel qu'il est au moment donné, n'a pas été produit *plus tôt*, puisqu'il a eu un temps infini pour atteindre ce moment, ou pourquoi *si tôt*, pour la même raison, un temps infini lui étant nécessaire? Il semble

facile d'opposer à de telles difficultés une rétorsion fondée sur le principe de relativité : Pourquoi pas le moment présent? peut-on répondre; il n'y a que les rapports internes des choses, qui soient déterminables. Mais en y réfléchissant mieux, on reconnaîtra que l'objection a une raison d'être sérieuse; c'est l'impossibilité d'accorder l'infini, soit d'étendue, soit de temps, avec la distinction et la détermination réelle des lieux et des moments. Ce que l'objection veut dire au fond, c'est qu'il est inintelligible qu'un infini se termine ici ou là, et puis se prolonge; c'est que l'infinité des phénomènes soit une infinité qui a été acquise une infinité de fois avant d'être acquise au moment présent. L'argument revient donc toujours à faire ressortir la contradiction intrinsèque du concept d'une quantité égale à ses propres parties (ci-dessus, note 17).

Une objection semblable ne vaut pas contre la doctrine de la création en tant que *commencement premier des phénomènes*, parce que, à la question : pourquoi la création a-t-elle eu lieu à un moment plutôt qu'à un autre? cette doctrine a le droit, que l'infinitisme n'a point, de répondre par le principe de relativité. Le temps est fait de relations. Le moment de la création est un moment limite qui n'a de rapport qu'au temps suivant. Et cette limite, en ce qui concernerait un temps antérieur, est une limite à la connaissance possible (art. LXX).

22. *Il nie simplement qu'il y ait une cause* (p. 17). — Le sophisme a été dévoilé par David Hume en sa célèbre critique de l'idée de cause. Jamais remarque inspirée par le scepticisme n'eut une portée plus positive et plus utile que celle-là, parce qu'elle renversait le prétendu fondement inébranlable donné par les sectateurs de la *théologie naturelle* à la doctrine de Dieu considéré comme une *nature éternelle et nécessaire*.

Mais cette critique n'infirme point la croyance en une *cause première du monde* dont la notion est inséparable de celle du *premier commencement du monde* (art. LXXI).

23. *Une négation sans application à quoi que ce soit de déterminé* (p. 17). — Ce serait justement le cas, si, par une fausse entente du principe du premier commencement, on faisait signifier à ce principe que le monde est *sans cause*, est le *produit du hasard*, est *né de rien*, etc., formules souvent prêtées aux adversaires de la doctrine d'une *nature éternelle*.

24. *Deux faits dont le second succède au premier, ou l'accompagne* (p. 19). — David Hume a eu le tort de contester l'idée en elle-même, l'idée de l'action et de la cause, car elle est inséparable de la conscience du vouloir et de l'acte volontaire. Il a prétendu l'expliquer par les séquences constantes observées, et par l'habitude, qui en explique de fausses applications, il est vrai, non le principe, et par là plutôt le confirmerait. Mais Hume a vu juste et s'est affranchi d'une illusion commune en niant tout transport qui se ferait, entre la cause et l'effet, d'une certaine essence appelée *action*, *force* ou *pouvoir*. Les sceptiques de l'antiquité avaient déjà subtilement débattu cette question.

Kant, attaquant la conclusion empiriste de Hume, a réintégré dans l'analyse de l'esprit la notion de cause, à titre de « jugement synthétique *a priori* », mais n'en a pas établi la vivante origine et la vraie nature. Sa métaphysique du noumène l'entraînant, il a rejeté le siège de toute cause réelle dans l'Inconditionné, hors du temps, et soumis, comme Hume lui-même, le monde phénoménal, le monde de l'expérience, à l'invariable enchaînement des effets et des causes, pour obéir à ce qu'il appelait le « principe de causalité », mais qu'on a connu de tout temps comme la doctrine de la nécessité.

25. *Le tout n'est rien que modes et formes de représentation* (p. 19). — La mécanique après Galilée, la physique plus tard, ont substitué l'idée abstraite de la *force* aux entités scolastiques, auparavant chargées de réaliser le rapport causal dans les séquences constantes de phénomènes. En mécanique, l'emploi de ce concept a permis la construction des grandes théories mathématiques des relations entre des corps mobiles (abstraitement définis eux-mêmes), en usant du terme général de *force* pour des fonctions déterminées de la *vitesse* et de la *masse*. Peu à peu on a dû reconnaître qu'on ne savait pas, à vrai dire, ce que c'est qu'une force, au point de vue mécanique et physique. D'Alembert (dans la préface de son *Traité de dynamique*), après lui Laplace (*Exposition du système du monde*, liv. III, chap. I) en avaient fait la déclaration formelle. Il est admis communément en mécanique rationnelle, aujourd'hui, que le mot *force* désigne une fonction du mouvement, c'est-à-dire des relations et rien de plus. Les physiciens, eux, n'ont pu éviter de distinguer des forces diverses là où ils observaient des effets spécifiques dans lesquels ils ne pouvaient découvrir aucune unité d'action, mais le progrès de la science leur a permis enfin de ramener tous les cas à des phénomènes communs définis par les modifications de la force prise dans son acception mécanique. A mesure que cette conception se vérifie, on ne pense plus sous le nom de forces naturelles que l'une de ces deux choses : ou les phénomènes sensibles eux-mêmes, en leurs différentes classes empiriques, ou des mouvements de masses ou de molécules sous des lois mathématiques. On voit par ce bref exposé que la philosophie suit jusqu'ici très mal, chez la plupart des philosophes, les progrès de l'esprit scientifique.

26. *Aucune connaissance allant au delà du rapport de fait entre*, etc. (p. 20). — Le pouvoir d'une habitude mentale fondée sur l'imagination la plus commune est seul capable d'expliquer que la position de la question ne soit pas demeurée fixée dans l'exclusion des entités causales, à la suite des doctrines de la grande tétrade philosophique du XVIIe siècle (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz). Car le spiritualisme vulgaire n'a pas essayé d'éclaircir la « communication des substances », et le matérialisme, l'empirisme, n'ont jeté aucune lumière sur le rapport de causalité réciproque d'un sujet et d'un objet externe. D'une autre part, l'empirisme a travaillé à la ruine des

substances et des causes, sans y rien substituer, et Berkeley seul, énergiquement théiste, a rapporté à Dieu les causes sensibles, comme le faisaient les cartésiens. On n'a pas compris que le recours à Dieu avait pour signification métaphysique, à quelque théologie qu'on donnât sa foi d'ailleurs, ou qu'on la refusât, la nécessité où l'on est de remonter à la loi universelle, à la relation de toutes les relations, pour trouver la raison de la plus humble action dans un principe général de la causalité. On n'est pas seulement revenu presque partout à la routine des explications réalistes et des forces-entités, on ne se rend plus compte de la raison qui a fait construire les systèmes de l'occasionnalisme cartésien, du parallélisme spinoziste, de l'harmonie préétablie de Leibniz. On ne comprend pas que la forme donnée par ce dernier philosophe à l'idée des cartésiens et à l'idée de Spinoza est celle qui exprime le mieux l'incommunicabilité des êtres tels que les envisage et doit les envisager la psychologie, l'intransitivité des représentations, et sa conséquence inévitable : un ordre institué par le Créateur, la Création elle-même, ou la pensée dont elle est la réalisation. Mais l'inintelligence est venue à ce point, pour ces grandes idées, depuis Condillac, qu'on a fait une réputation de philosophe du premier ordre à Maine de Biran, à l'honnête psychologue sorti de l'école empiriste, disciple de Leibniz, à ce qu'on disait, qui regardait l'harmonie préétablie comme un inconcevable paradoxe, et donnait au vouloir le rôle d'un agent interne opérant une action externe (art. LXXXVII et note 78).

27. *Impossible de dire où se place entre eux ce dont nous aurions l'idée claire comme cause* (p. 20). — C'est aux écoles empiriste et positiviste qu'est dû le progrès de méthode qui consiste à abandonner en physique la « recherche des causes » ; à remplacer l'idée de la cause — que la complexité des phénomènes et les diversités de nature entre les antécédents et les conséquents rendent difficiles à définir — par l'idée de condition ; à ne poursuivre dès lors que la détermination scientifique des *conditions nécessaires et suffisantes* de la production du phénomène dont l'explication est demandée ; et enfin à donner pour objet à la philosophie l'*étude des lois des phénomènes*, au lieu de la *fiction des essences ou causes formelles*. L'école aprioriste, séduite par la chimère de l'Inconditionné, n'a pas su encore adapter à son esprit et à ses vues d'ailleurs légitimes le principe de relativité. Les philosophes empiristes, tout en méconnaissant le vrai caractère et la racine réelle de l'idée de cause, c'est-à-dire l'acte mental de volonté, son exercice interne, ont atteint le résultat qu'ils désavouent ; car cette idée, inaliénable au fond, en cessant de s'appliquer, selon leurs propres vues, aux lois naturelles, qui forment un règne de déterminisme, apparaît comme répercutée dans l'ordre mental, et là une place peut être réservée à la liberté.

28. *Un nombre immense d'équations et de variables* (p. 22). — Au lieu de *nombre immense*, on dirait en langage reçu, mais qui ne se prend pas à la rigueur, *nombre infini*. Nous devons éviter l'équivoque,

parce que notre théorie rapporte l'harmonie préétablie à une suprême intelligence ordonnatrice. Une intelligence ne se peut comprendre comme actuelle, qu'autant qu'appliquée à un ordre fini, entier, et actuellement fermé de relations, si vaste qu'il puisse être. Si cet ordre n'était pas un ordre total et accompli, dans l'objet réalisé, il ne pourrait être qu'indéfini et imparfait aussi dans le sujet qui doit l'embrasser pour en être l'auteur (art. XV et XVI, sur l'infini).

L'harmonie préétablie, telle qu'elle se présente dans la doctrine de Leibniz, est une loi inconcevable en elle-même, comme portant sur une infinité de substances actuelles et de phénomènes à venir, les phénomènes futurs n'étant pas moins prédéterminés que les phénomènes donnés ; et inconcevable encore, par la conciliation que ce prodigieux et subtil métaphysicien entend opérer entre l'existence réelle d'un créateur, le fait réel d'une création, et la donnée éternelle d'une infinité (même *infiniment infinie*, selon lui) de *possibles*, entre lesquels la monade divine, éternelle, aurait choisi celui de leurs systèmes, tous infinis, et en nombre infini, qu'elle aurait jugé le plus conforme à sa sagesse. Elle en aurait arrêté *a priori* le développement dans chaque monade et dans toutes, ainsi appelées à faire chacune sa partie préordonnée dans le concert de ce *meilleur des mondes possibles*.

29. *Une loi d'inéluctable nécessité* (p. 24). — C'est l'hypothèse de Leibniz, et ce philosophe soumet l'harmonie préétablie, envisagée sous ce rapport, à un principe qu'il met de pair avec le principe de contradiction, pour être le fondement de sa doctrine. C'est en vertu du principe de la *raison suffisante*, qu'il faut, d'après lui, qu'une suite d'antécédents acquis pour l'univers entier et pour chacune de ses parties (les monades) ne puisse donner qu'un seul et même état, une seule et même suite d'actes conséquents prévus et décrétés par l'éternelle monade suprême. L'harmonie préétablie constitue, à ce point de vue, un système aussi fixe, dès le premier moment de la création, que si le monde avait atteint sa fin. Chaque monade reçoit instantanément la semence de tout ce qu'elle *sera* et *fera* en toute la suite des temps, en exacte et invariable concordance décrétée avec ce que toutes les autres, à l'infini, *seront* et *feront* corrélativement, et toujours spontanément, à raison de la constitution éternelle de leurs natures.

Cette hypothèse étonnante facilite et simplifie beaucoup la conception du préétablissement exact des rapports de causalité dans l'univers ; mais, de même que son auteur viole, par sa doctrine de l'infini, le principe de contradiction, qu'il prétend reconnaître, de même, par celle du prédéterminisme absolu, il met ceux qui sont capables (il est vrai qu'ils sont peu) de s'en assimiler la pensée la plus profonde en présence d'une négation de la contingence aussi rigoureuse que celle de Spinoza, et d'une négation de la réalité du temps, par conséquent d'une affirmation de l'unité et de l'identité fondamentale de l'être, aussi reconnaissables sous le voile que dans les formules très claires de Schopenhauer. C'est bien la volonté de Dieu qui est tout, et qui

s'exerce en un seul acte pour se donner les apparences des formes individuelles et du temps.

30. *Ou de celles qui en reçoivent une influence* (p. 24). — L'hypothèse du *plein*, ou multitude infinie de monades données dans l'univers sans aucun intervalle entre elles, pour constituer la matière des corps, — de quelque manière que l'on conçoive le rapport de la matière à l'étendue, — cette hypothèse, dans la doctrine de Leibniz, a toujours bien pour conséquence leur solidarité physique. Rien ne s'accorde mieux avec leur solidarité de déterminisme psychologique et causal. Il ne peut y avoir de modification sensible, dans un mouvement qu'on se représente de l'une d'elles, qui ne se doive supposer en rapport avec quelque mouvement dans chacune des autres, et ainsi ne retentisse dans le monde entier. Cette doctrine ne permet donc pas à une action de s'arrêter, de se terminer en aucun lieu dans le monde. La moindre cause étend ses effets à l'infini. Mais, dans la doctrine qui admet de l'imprédéterminé et des interstices, les modifications de caractère accidentel peuvent être considérées comme d'une portée faible, négligeable, et finalement nulle au delà de la monade où elles ont leur siège et de celles qui en sont peu éloignées.

31. *D'un genre différent* (p. 24). — On confond souvent l'indéterminisme dont le type bien connu est le *clinamen* des atomes d'Épicure, avec l'imprédétermination, disons plus exactement avec le genre et le degré d'imprédétermination des phénomènes dépendants du libre arbitre. Sans cette dernière, il n'y aurait pas de possibilité ambiguë des futurs contingents, ni, par conséquent, de réelle liberté de l'arbitre pour celles des monades qui en ont le sentiment, et qui, selon nous, la possèdent en effet. L'indéterminisme pur, celui du *clinamen*, est le fondement d'une certaine *contingence des lois de la nature*, sauf à reconnaître les limites resserrées de l'écart où cette contingence est renfermée pour des lois qui sont l'objet des sciences expérimentales. Mais l'indéterminisme que la liberté exige, en même temps qu'il est une absence de prédétermination pour l'événement futur, absolument parlant, comporte la sujétion de cet événement à des conditions de détermination sous les diverses relations où il se place : ce sont les mobiles de l'acte et les motifs du jugement, dont la décision libre de l'esprit est dans tous les cas une fonction, tout en admettant une double alternative de production ou d'inhibition. La signification stricte, en ce qui touche la liberté, du terme général : *indéterminisme*, est : *possibilité* avec *alternative d'action*; négation, par conséquent de ce principe des doctrines déterministes : *il n'y a de possible que le nécessaire*; mais non point négation des lois et conditions auxquelles est soumis naturellement un exercice de l'activité. On se trompe souvent sur cette distinction.

32. (P. 26) Leibniz, qui considérait l'étendue au point de vue exclusivement mathématique, comme l'*ordre des coexistants*, sans attribuer à la monade l'intuition, forme propre des perceptions spatiales, avait à

rendre compte de la *sensation de l'étendue*. Il l'appelait une *sensation confuse*. C'était là une explication vague, qui supposait l'existence élémentaire de quelque chose comme une sensation causée par la vue d'une simple monade. Fallait-il — le nombre des monades étant infini dans la moindre des étendues finies, selon Leibniz — supposer cette dernière sensation *infiniment petite*, afin que, *infiniment multipliée*, elle devînt sensible? Ce concept est bien mathématique! On peut dire que la théorie des sensations est restée à l'état de lacune dans l'harmonie préétablie leibnitienne, qui aurait eu à expliquer cette perception des substances composées, qui a lieu pour des monades, elles-mêmes données à l'état de composition; à l'expliquer, disons-nous, autrement qu'en plaçant dans chaque monade un tableau de l'univers tout entier, avec quelques parties claires, et tout le reste obscur : grande vue assurément, mais idée trop générale, qui n'expliquait nullement les images particulières fournies par *des corps à une monade* (art. XXIV).

33. *Qu'y-a-t-il qui puisse nous expliquer cette reconnaissance?* (p. 28). — Un philosophe qui étudie exclusivement et n'admet, ou semble n'admettre, que des représentations données dans l'esprit humain (désigné ici par le terme de monade supérieure), et qui n'envisage d'ailleurs dans la représentation que la forme sensible, rencontre la même difficulté que nous signalons dans la doctrine de Leibniz, et n'a pas, pour la lever, l'hypothèse du tableau de l'univers dessiné *a priori* dans tout être individuel capable de perception. Il a à se rendre compte de la reproduction de nos sensations avec les particularités qu'elles nous ont déjà présentées, et cela par le seul fait de revenir au lieu où les images nous ont apparu d'autres fois; comme s'il y avait réellement quelque chose hors de nous, tandis qu'il n'y a jamais rien que dans l'esprit. Stuart Mill, c'est de lui que nous parlons, a recours, dans cet embarras, à des *possibilités de sensations* pour tenir lieu d'objets actuels, aux endroits où nous avons coutume d'éprouver les sensations elles-mêmes, pendant les temps où nous n'y sommes pas. Mais une simple *possibilité* n'équivaut pas au fonctionnement constant d'une loi donnant sous des conditions fixes l'apparence d'une *actualité*.

Hume avait conclu plus naturellement au doute, sans tenter aucune explication, quand il s'était vu conduit par sa méthode en psychologie, qui dissociait logiquement toutes les idées, à n'admettre d'associations qu'empiriques, à savoir par l'opération mentale de l'habitude, à supprimer, par conséquent, tout fondement d'identité pour la conscience et pour ses objets externes.

Le principe de relativité, mieux compris, la reconnaissance des lois des phénomènes, en tant que réalité intelligible de ce qu'on entend par substances, enfin l'harmonie préétablie pour l'explication des relations de causalité mettent la doctrine des monades en état de se reconstruire après l'abandon de la partie caduque de l'apriorisme, dont la chute pouvait paraître l'avoir compromise. Mais l'harmonie, telle que Leibniz la comprenait, était impropre à rendre compte des per-

ceptions. Il fallait que le moindre phénomène, pour s'expliquer, fît retour à Dieu, et se réfléchît sur le miroir divin, afin de revenir dans chaque monade intéressée sous la forme de quelque minuscule partie du tableau éternel de l'univers.

34. *La monade témoin qui vient à passer avec son corps* (p. 28). — La théorie cartésienne des deux substances mutuellement incommunicables par nature posait un semblable problème : Comment les esprits, seuls supports des sensations, devaient-ils être regardés comme prenant connaissance des corps, formés par des parties de l'étendue en soi?

Malebranche et les autres partisans des *causes occasionnelles* recouraient à Dieu pour informer l'âme en chaque occasion, et mettre son état sensitif d'accord avec les modifications présentes et les mouvements des corps. Cela rendrait les corps inutiles, et Malebranche le sentait fort bien. Au demeurant cela se conciliait avec la tradition théologique thomiste, qui donnait à faire à Dieu tout ce qui se fait dans les esprits.

Berkeley supprima la substance étendue et les corps, qu'il remplaça par des idées sensibles faisant fonction de signes institués par Dieu pour l'information, le service et les communications mutuelles des esprits, et adaptés à tous leurs besoins. Ces idées n'étaient pas précisément des causes occasionnelles pour la production des sensations, puisqu'il n'y avait pas de matière fournissant les occasions. Dieu devait néanmoins les tenir à la disposition des esprits, à tout moment, selon ce dont ils avaient à prendre connaissance, et il n'existait point telle chose qu'une nature réelle.

Spinoza imaginant le parallélisme éternel des modifications des deux substances, sorte d'harmonie universelle sans préétablissement, les unissait et les identifiait dans l'unité divine de la nature naturante et naturée. La difficulté s'évanouissait, mais le problème avec elle; il ne restait plus ni communication ni rapports quelconques entre les individus, à expliquer, parce qu'il n'y avait plus d'individus.

Leibniz parut, en apportant la doctrine des monades, instituer des individus réels, et des composés réels, formés de ces substances simples en relation mutuelle réelle. Ce ne fut qu'une apparence. Il reporta, lui aussi, l'acte réel de tout phénomène possible en Dieu, supposé l'unique auteur, par anticipation, une fois pour toutes, dans chaque monade, de tout ce que cette monade avait à être et à faire, en rapport avec les modifications pareillement préparées de toutes les autres, dans tout le cours du temps. Il était donc inutile que ce grand métaphysicien cherchât un moyen sensible, pour les substances composées, ou pour leurs monades centrales, d'être informées de la présence et des changements de leurs objets, puisqu'elles étaient construites à l'origine en telle sorte qu'elles éprouvassent *spontanément* ce qu'elles avaient à éprouver en chaque circonstance de leur évolution dans le monde.

DEUXIÈME PARTIE

LA COMPOSITION DES MONADES — L'ORGANISATION

XXVI

Dans l'état présent du monde, les monades supérieures sont en grande partie subordonnées à leurs organismes. L'intelligence, l'esprit, ces fonctions des consciences les plus capables d'activité propre, les plus développées en connaissance et en action externe, sont conditionnés par des organes, auxquels d'autres organes sont encore subordonnés, qui sont tous eux-mêmes formés de substances composées, et en dernier lieu par des groupes de monades unies que régissent des lois de composition inorganique. Ces organismes si complexes sont au total des fonctions du genre évolutif, ayant un commencement, un progrès, et une décadence qui se termine par la dissolution.

Les monades supérieures, selon leurs degrés d'élévation, agissent, par l'entremise de leurs organes, sur un monde extérieur de plus en plus étendu, dont ces organes sont déjà des parties mais plus maniables, en sorte qu'on peut dire, quand on considère un organisme où les fonctions sont fortement centralisées pour une fin commune, que les organes y sont au service des monades élevées, plus que ces monades ne sont dans la dépendance de ces organes, encore bien que le développement de leurs fonctions et de leurs relations

se trouve, en vertu de l'harmonie préétablie, matériellement subordonné à tout cet ordre composé de monades inférieures.

La plus libre des monades, en tant qu'elle est le sujet ou le siège de modifications d'une provenance étrangère à ses actes internes, volontaires, est un simple élément du vaste composé qu'enveloppe l'harmonie préétablie, mais, d'une autre part, à ce point de vue où l'on peut l'appeler centrale, elle commande en partie à ses organes et gouverne son corps. Ses déterminations propres sont suivies de ceux des changements externes qui peuvent en être des dépendances suivant des lois de la nature (art. XXIV). Mais elle ne peut ni éviter l'application de ces lois générales, ni les suppléer, ni se soustraire pour ses propres opérations, même intérieures, aux conditions que lui constituent ses organes.

XXVII

La *vie* est l'état des monades pour le service et pour le développement desquelles sont organisés des groupes d'autres monades, dont chacun peut de même avoir son fonctionnement particulier constitué pour une vie spéciale, c'est-à-dire contenir des monades disposées pour le service de quelques-unes d'entre elles, qui, réciproquement, conditionnent leurs propriétés et leurs fonctions. C'est ainsi que les organes divers d'un organisme donné peuvent être dits *vivants*, comme cet organisme lui-même, et comme est *vivante* au degré le plus éminent la monade qualifiée de centrale et de rectrice pour un petit monde dont l'harmonie préétablie renferme toutes les relations de cause à effet, en tant que prédéterminées.

En plus stricte définition, la vie est, *pour une monade donnée*, la suite et l'ensemble des actions et des réactions qu'elle exerce ou qu'elle subit dans un organisme

dont elle fait partie conformément aux lois de l'harmonie préétablie ;

Et la vie, *relativement à un organisme*, est l'évolution des organes liés, la suite et l'ensemble des fonctions qu'ils remplissent conformément à la loi constitutive de cet organisme depuis sa formation embryonnaire jusqu'à sa dissolution qu'on appelle la mort.

Quand une monade qui est *une personne*, c'est-à-dire *dans l'état de liberté de la volonté* (art. LXII et suiv.), introduit par sa volonté, dans son organisme, des modifications dont la cause n'est pas entièrement déterminée par des antécédents d'harmonie préétablie, ces modifications, qui sont de l'ordre vital par leur nature, ne dépendent pourtant pas de cet ordre pour leur origine. Elles ne sont pas des produits de la vie.

Les mouvements ainsi introduits dans un organisme et, par suite, dans l'ordre mécanique où il a ses actions et ses réactions, sont comme des *forces venues du dehors* pour entrer dans un système de forces donné qui peut être soumis par ailleurs au principe de la conservation de l'énergie (art. XXVIII).

L'échelonnement des monades et de leurs groupes, dans l'ordre présent de la création, se termine en haut par les monades les moins asservies aux fonctions inférieures ou auxiliaires, en bas par des groupes qui cessent d'être organisés, qui ne sont plus que des composés, et qu'on nomme des *corps bruts*, admirables dans leurs espèces et dans la variété de leurs qualités spécifiques, — dans leurs états de solidité ou de fluidité, — dans les lois de leur cristallisation, — dans les phénomènes lumineux, calorifiques, électriques, avec lesquels sont coordonnés leurs mouvements moléculaires, — dans les rapports mathématiques observés par les actes de composition et de décomposition de leurs différentes espèces, — enfin par leurs propriétés organoleptiques et par les actions d'un ordre plus enveloppé, plus mystérieux de vie et de mort, que certains de leurs

composés exercent dans les parties profondes des organismes et par là sur les fonctions supérieures.

Ces substances inorganisées, mais nécessaires à la vie, matériaux indispensables des organes, sont le fondement et en quelque sorte le piédestal de la nature considérée dans sa matière, mais elles sont beaucoup plus, elles sont le fonds d'alimentation des espèces vivantes et des individus qui se succèdent dans ces espèces. On donne indistinctement le nom de matière à la masse immense, complexe et prodigieusement variée dans ses formes et modifications, des corps dont la physique et la chimie poursuivent infatigablement l'étude. Cette matière a ses éléments et leurs principaux composés naturels ordonnés en leurs propriétés pour les fins les plus diverses de la vie. Les fonctions vitales semblent contrarier le jeu spontané de ces propriétés; elles le modifient seulement, elles l'emploient à l'œuvre de la finalité organique, de manière à ce que la circulation de la matière et les sélections opérées sur ses particules aient pour résultat la transmission et le développement des formes et caractères physiques spécifiques des individus enchaînés par la génération; tandis que ces individus eux-mêmes ont leurs germes et leur principe de pérennité enveloppés dans l'obscurité des origines et des fins apercevables à un esprit borné. Nous les connaissons liés à leurs espèces, et dans les moments où ils apparaissent pour accomplir des évolutions vitales limitées par la naissance et par la mort.

XXVIII

Les monades les plus élémentaires qui forment par leurs groupements les molécules des corps inorganiques simples, et ces molécules elles-mêmes ou ces atomes, de quelque façon qu'ils soient définis pour la

chimie, représentent des propriétés invariables et peuvent être appelés les premiers servants de la vie. Quelle que soit la variété des qualités et des appétitions que font supposer la spécificité des éléments à nous connus, et la multiplicité de leurs combinaisons à propriétés si variables, ce sont bien toujours des *monades servantes*, dans l'ordre de la nature, celles qui remplissent des fonctions fixes, les mêmes dans les mêmes rencontres, sans arrêt ni lassitude possible, et sans perturbations, parce que la dérogation à une loi n'est jamais qu'apparente, et l'effet de son application concurremment avec l'application d'autres lois. C'est ainsi que des lois telles que la pesanteur et la chaleur modifient incessamment l'état et les mouvements des molécules de tous les corps, et, par suite, leurs actions, tant intérieures que communiquées, et ne demandent cependant rien à ces molécules qui ne soit prédéterminé par leur nature en vue de toutes les circonstances où elles peuvent être placées.

Cet ordre inférieur de la nature est l'ordre *mécanique*. Étudié en ses relations abstraites, ou comme théorie des *forces* en tant que fonctions du mouvement, — c'est le point de vue scientifique des forces naturelles, — la mathématique est arrivée par des corrections progressives des formules de Descartes et de Leibniz touchant la constance quantitative de cet ordre, à reconnaître pour sa loi générale la conservation de l'*énergie*. Cette énergie constante doit être envisagée pour cela dans la somme intégrale de trois modes d'exister de la fonction motrice : 1° dans les mouvements actuels de masses; 2° dans les mouvements potentiels définis par des lois, et calculables; 3° dans les mouvements moléculaires, insensibles pour nous sous leur forme mécanique, sensibles seulement en nos sensations spéciales telles que la lumière ou la chaleur.

Telle est la *somme mathématique* à laquelle le principe de l'invariabilité quantitative de l'énergie est appli-

cable. Mais la démonstration donnée de ce principe en mécanique rationnelle, ou abstraite, part expressément de ce postulat : que nulle force n'intervient du *dehors* dans le système de forces donné que régit cette loi. Cette loi n'exclut donc pas la possibilité de l'introduction des forces venues du *dehors du système*, qui auraient, par exemple, leur origine dans la volonté des agents libres. Elle ne l'exclut pas puisqu'elle la réserve.

Une autre réserve encore doit être faite pour passer de l'abstrait au concret dans la considération des forces de la nature, car la dérogation à leur déterminisme, exigée par l'introduction des effets matériels du libre arbitre, n'est pas la seule dont il y ait à tenir compte. En effet, quoiqu'il ne puisse y avoir de perturbations d'une certaine amplitude, ou dans les effets généraux des causes mises en œuvre par des monades servantes, comme ces monades ne sont pas les forces brutes, ou les idées abstraites (termes équivalents dans ce cas) dont la définition met la mécanique rationnelle à même de construire ses théories ; comme elles sont des consciences élémentaires dont la spontanéité pure est l'essentielle propriété, les lois les plus universelles de l'ordre physique doivent résulter des limites naturelles de leurs actions, non d'une nécessité externe, qui serait la négation du premier des caractères de la substance simple, et du principe même de son existence, tel que nous l'avons posé (art. VIII).

Les monades sont donc, entre d'étroites limites, des forces productrices de purs accidents. Les lois sont, dans l'ordre concret, les résultantes des rapports généraux de causalité établis entre les phénomènes dont les monades sont les sièges. Il n'y a rien qui contraigne ces rapports à l'observation de la rigoureuse exactitude mathématique commandée par l'abstraction mère des sciences (35).

XXIX

Le premier caractère de la vie ne peut être que celui par lequel ses phénomènes propres se détachent des phénomènes des corps inorganisés dont l'existence leur est cependant indispensable. L'opposition est ici un fait non moins essentiel que la corrélation, et doit faire rejeter comme une fiction *transformiste* l'opinion d'après laquelle les propriétés de la *matière* deviendraient, dans un sujet donné, celles de la vie. En effet, le sujet est un être évolutif, tandis que la matière dont il s'alimente est un composé de substances élémentaires, fixes en elles-mêmes, où il prend et laisse selon ses besoins. Le plus humble des végétaux remplit cette fonction comme le plus élevé des animaux ; il se fait une appropriation et une circulation d'éléments pour l'œuvre d'évolution de la fonction vitale, œuvre entièrement distincte d'une composition chimique dont l'idée, — quelque instable que la synthèse formée puisse être, — est toujours celle d'une substance dont les éléments sont invariables et observent un ordre et des rapports fixes, sans acquisition ni perte tant qu'elle dure. Et cette durée sans changement peut s'imaginer indéfinie.

Quand on voit la nature ainsi divisée entre une multitude d'êtres vivants de toutes les espèces et une masse de matériaux disponibles pour leur composition évolutive et pour leur entretien temporaire à l'aide d'une sélection d'éléments adaptés à leurs fins ; et quand on réfléchit à la circulation de matière qui établit une relation d'ordre finaliste entre les phénomènes d'appropriation et de désappropriation des éléments aux êtres, entre le végétal et l'animal, entre le minéral et les deux autres, d'où une solidarité par destination, et des rapports de quantités respectives, qui seraient à supposer, on n'aperçoit point l'utilité de cette matière à l'état de

résidu brut, en très grande partie hors du pouvoir des plus élevés de ces êtres et disposée ou mue contrairement à leurs fins. En présence d'une harmonie donnée, si merveilleuse, mais si imparfaite, on pense à la possibilité d'une harmonie entière et d'un ordre de choses où la circulation des matériaux de la vie serait réglée dans toutes ses appartenances, la balance établie partout entre l'assimilation chez les uns, sans intervalle, et la désassimilation chez les autres, exception faite seulement en faveur de la constitution de certains milieux stables d'usage commun pour les êtres et pour leurs communications. En dehors de ceci, la nécessité de la matière morte n'apparaît nullement (art. CVII). Cette qualification usuelle : *morte*, qui introduit dans l'idée de l'*inorganique* une idée différente de celle du manque d'organisation, est justifiée par l'existence des terrains considérables formés des dépouilles d'êtres organisés.

XXX

La condition de la vie qui consiste dans l'institution des nombreux composés de monades *servantes*, et de composés de ces composés, molécules des corps sensibles, pour le service des vivants, la formation de leurs organes, l'accomplissement de leurs évolutions tant individuelles que spécifiques; cette condition est commune aux végétaux et aux animaux. Une seconde propriété, liée à celle que les êtres vivants déploient dans leur milieu pour user au profit de leur développement des matériaux ainsi mis à leur disposition, appartient également aux deux règnes de la vie : nous la nommerons la *séminalité*, et nous appliquerons à la première le nom de *génialité* (d'après l'étymologie latine de *genius*, *genialis*, désignant la puissance génératrice), pour rendre l'idée de l'établissement de certaines monades centrales, organisatrices, directrices, génératrices, dans la corrélation

de leurs fonctions, les fonctions vitales, avec celles des monades servantes. Cette corrélation doit s'entendre dans un sens d'harmonie préétablie et non point dans l'acception usuelle, qui ne doit garder qu'une valeur de symbole, en tant que vertu plastique ou force centrale d'une *monade dominante* (36).

Le plus bas ordre de ces êtres vivants et *génies* producteurs de la vie constitue à la fois les organismes les plus élémentaires et les éléments des organes dans les organismes composés. Ce sont les cellules. Toute partie vivante d'un corps est un composé de cellules vivantes qui possèdent déjà des vies distinctes et la propriété de sélection sur les monades servantes. Le *protoplasma*, cette donnée partout corrélative de celle du *noyau*, est en chacune d'elles une matière immédiate sur laquelle cette première action s'exerce. L'union et la séparation des cellules est, à partir de là, le procédé de l'organisation : les cellules ont, au sein d'un organisme, des fonctions diverses qui leur sont départies pour sa constitution synthétique. On peut dire, en conséquence, que l'individuation a sa donnée de fondement dans la cellule, par opposition à la simple existence moléculaire qui est soumise à la loi du mécanisme, à la division prolongée, correspondante à celle de l'étendue abstraite, et ne renferme point d'unités réelles avant qu'on soit parvenu à la monade.

A l'individualité de l'être s'ajoute l'individualité de la fonction pour une commune œuvre spécifique. Les cellules d'un organisme se divisent en espèces pour la composition des divers tissus, végétaux ou animaux. Liées entre elles, et à la fois séparées par une circulation de matière dans leurs interstices, elles prennent ou refusent les matériaux offerts, selon qu'ils conviennent aux organes au service desquels elles sont affectées, ou qu'ils ne leur sont d'aucun emploi.

Une cellule porte la semence des cellules semblables, dont elle a les germes en elle. Elle peut porter

la semence d'un autre être plus complexe, quelle qu'en soit la complexité, dont l'expérience montre le développement et dont on cherche l'origine. En effet la production d'un organisme nouveau, en quelques conditions qu'elle ait lieu, a son point de départ dans une « cellule germinative » (37). Les questions relatives à la division des sexes, à leurs formes ou fonctions respectives dans la fécondation, au rôle des spermatozoaires chez les animaux d'ordre élevé, sont toutes postérieures à cette première vérité physiologique. Il faut que le germe de l'être final, le germe en l'acception la plus ultime du mot, soit là où est le commencement de la vie sensible. C'est donc là aussi qu'il faut envisager le principe de ce qui a été diversement désigné sous les noms d'âme ou de force plastique.

XXXI

Quel que soit le symbole, on doit sous les phénomènes sensibles relatifs à la génération d'un individu par semence supposer une *puissance*. La puissance a ici ce caractère frappant : les antécédents physiques n'expliquent pas les conséquents par les lois de l'ordre mécanique ; on a à les interpréter par la connaissance acquise de la fin où ils tendent. L'œuvre de finalité s'accomplit cependant par l'entremise d'un autre individu vivant qui, selon l'expérience, est le siège de la préparation à la vie développée d'autres semences développables. La semence et le parent forment une série qui, se continuant, est une espèce vivante. Mais l'individu appartient au domaine commun de l'observation, tout autant que les phénomènes se présentent sur une échelle de grandeur sensible, tandis que la semence ultime, qui est à chercher sous une suite d'enveloppes, est définitivement insensible sous son revêtement. La difficulté est compliquée par le fait de la multitude des semences

avortées et par les lois de la sexualité et de la fécondation, dans les modes divers où elles apparaissent. On se trouve néanmoins porté par induction à penser que la liaison du germe à des êtres sensibles, au fondement d'une génération empirique, le rendrait lui-même accessible à l'intuition sous quelque forme, en d'autres conditions de nos sens.

Quoi qu'il en soit de cette dernière question, le concept essentiel auquel il faut se tenir dépend de la doctrine des monades et de l'harmonie préétablie, et consiste en la préordination de chaque espèce terrestre considérée dans la suite et l'ensemble des puissances individuelles qui peuvent y venir à l'acte sous certaines conditions.

XXXII

La forme rudimentaire de la génération dans le règne végétal est la segmentation. Elle se prolonge dans la partie inférieure du règne animal, et dépend de ce que des parties détachées, que ce soit spontanément ou non, du corps vivant, sont aptes à former des corps semblables au corps originaire et à remplir des fonctions pareilles. Énoncé en termes de monadologie, ce fait signifie que telle partie, selon les cas, de l'individu est organisée comme une sorte de semence pour la production d'un individu semblable au premier, et que telles de ses monades constitutives se trouvent prédisposées pour remplir dans cette section, si les circonstances s'y prêtent, le même office que d'autres remplissaient pour l'ensemble premier.

La centralisation est donc faible, et l'individuation à la fois multipliable et imparfaite dans les espèces qui se prêtent à ce mode de reproduction ; et toutefois, dans l'ordre végétal, où il se concilie avec la propagation par voie de semence, il est beaucoup d'espèces chez

lesquelles les parties sont assez subordonnées au tout pour constituer des êtres puissants et longèves, remarquables par la grandeur et la beauté des formes ; d'autres, d'une originalité, d'une variété, d'un charme inexprimables. La finalité s'y étend même à ce point, que des organes se transforment, dans certains cas, pour satisfaire aux besoins de l'ensemble. En d'autres termes, les cellules ne sont ni attachées toujours et rigoureusement à des fonctions invariables, ni leurs fonctions tout à fait étrangères à la vie collective.

Il ne faut pas, portant exclusivement l'attention sur les propriétés générales du règne, sur les modes de reproduction aisée qui semblent nier l'individualité par là même qu'ils la rendent si facilement et pour ainsi dire indéfiniment communicable, oublier le fait de ces semences diverses qui contiennent, à l'égard du passé, la tradition positive, et, pour l'avenir, sous des conditions réalisables, la puissance des évolutions successives d'individus semblables entre eux, composant des espèces réelles aussi caractérisées que celles des animaux d'un rang élevé.

On reconnaît là la permanence d'un principe de l'individu d'une forme donnée, quoique renfermant en lui la puissance d'en reproduire de semblables en deux manières, la segmentation et la semence, et en des multitudes immenses. La floraison, la sexualité, monoïque ou dioïque, et la fructification achèvent, quant à l'importance vitale et aussi au mérite esthétique des créations, de donner au règne végétal des caractères d'harmonie qu'on ne peut assez admirer. Il faut, en effet, songer à tant et à de si particuliers rapports constitués entre la composition chimique des terrains et de l'atmosphère et celle des organes végétaux ; entre les fleurs et les fruits et les sensations spécifiques des animaux ; entre les substances élaborées par la végétation et les composés sous la forme desquels les éléments assimilables doivent être fournis à un organisme animal ; et, par-dessus tout, entre les phénomènes météorologiques de la lumière, de la chaleur et de la vapeur d'eau et le développement des plantes.

XXXIII

Les végétaux, plus immédiatement dépendants que les animaux de la terre nourricière, pourraient, à meilleur titre qu'eux, paraître en être *les produits*. Mais, ni pour les uns ni pour les autres, ce n'est là autre chose qu'une illusion. Dans la vie d'une espèce propagée par semence en une suite de siècles il faut distinguer deux principes qui peuvent se nommer la forme et la matière. Si l'on considère la matière, elle n'offre rien, durant ce temps, que la masse des matériaux fournis et dépensés au profit des individus successivement produits au jour, pour la nutrition et le développement de leurs germes respectifs, et pour la croissance de leurs corps. On peut imaginer ces matériaux réunis en une masse de composés chimiques de toutes sortes : qu'ils soient pris séparément ou ensemble, ils n'ont aucun rapport avec une plante ; ils se sont trouvés réduits à de faibles proportions, dans ces intervalles de la vie d'un individu de cette espèce à la vie d'un individu semblable durant lesquels l'existence de l'espèce entière a été renfermée dans une simple graine, et dans moins que cela encore. En effet, si l'on considère les germes qui, de génération en génération, ont été nécessaires pour la continuation de cette vie reproduite et multipliée, il y a deux points à examiner : la *forme* ou *idée*, comme que l'on veuille la nommer, disons la puissance, contenue dans ces germes, et ce qu'il peut y rester de matière pour représenter le passage d'un individu sensible à l'autre individu sensible, la transmission empirique de la vie. Or, cet inconnu, qu'on appelle aussi en termes abstraits le principe dirigeant des phénomènes vers une certaine

fin, ne peut en aucune théorie se classer sous le chef de la nutrition, ou se décrire comme ajouté ou communiqué. Ni la matière mise en œuvre pour la transmission, et qui n'a point de rapport à la chose transmise ou reproduite et à l'acte de la reproduction, ni le symbole cherché pour tenir lieu de la chose ou de l'acte, n'ont rien d'observable. Il faut s'arrêter à une cellule où l'on n'en discerne rien.

On voit à quelle immensité de phénomènes s'étend la fonction totale des monades *servantes*, et en même temps le peu qu'elle est, le peu qu'est et que fait la matière dans l'établissement de la vie. Il n'est pas impossible d'imaginer que l'existence de toutes les espèces végétales qui se sont produites sur la terre dans le cours des âges se trouve réduite, à un moment donné, pour chacune d'elles, à une simple semence, tandis que tous les individus développés seraient anéantis. En imaginant ensuite le réveil, par l'œuvre de la germination, de ces êtres vivants qu'aurait pour ainsi dire endormi le retrait de leur matière assimilée, mais dont les conditions de développement sont réunies d'après l'hypothèse même, on ne fait autre chose que synthétiser dans le moment présent la résultante des développements que ces semences ont reçus à mesure que l'état du sol et de l'atmosphère et le règlement de la lumière et de la chaleur ont secondé leurs puissances.

Otons la condition du temps et les conditions externes qui l'accompagnent, réduisons les semences aux germes insensibles par lesquels leurs puissances nous sont représentées, nous aurons défini l'état de la vie sur la terre au moment où, selon la manière commune de parler, la vie n'y était pas encore apparue.

La doctrine des monades et de l'harmonie préétablie ne permet pas de regarder la terre, au moment où la vie y fut suscitée, comme un théâtre de phénomènes qui pût avoir été préparé pour leur développement suivant un plan du monde approprié aux relations que cette

doctrine embrasse. Les éléments étaient en grande partie, sinon totalement, dissociés, à l'époque de la formation du globe, et la force, soit mécanique soit calorifique, dans un état avec lequel l'organisation et la vie étaient incompatibles. Si nous ne voulons pas élever la question au-dessus de ce monde lui-même, et de la nature des forces qui s'y déployaient, nous ne pouvons nous faire aucune idée de l'origine et de la cause du système des monades et des harmonies de la vie. Et si nous regardons ce monde comme une création, ce qui est l'hypothèse la plus conforme à l'idée universelle de l'ordre (art. LXX et suivant), nous ne pouvons pas le tenir pour l'œuvre immédiate du Créateur, parce que les choses n'y étaient point disposées de manière à mériter le nom d'œuvre bonne eu égard aux fins poursuivies par les créatures. L'attribut de bonté comme celui de puissance est inséparable de l'idée de l'auteur des choses dans une doctrine d'harmonie.

Il faudrait donc imaginer que le Créateur a entendu produire une œuvre mauvaise tout d'abord, ou en elle-même, c'est-à-dire indépendamment du but qu'il lui assignait; qu'il a voulu faire naître sur une terre ingrate des créatures neuves, inexpertes, qui n'avaient en rien mérité de souffrir, afin qu'elles arrivassent, elles ou d'autres, après des âges incalculables, à travers des maux infinis, à un résultat, sans connaître lequel. Et il faudrait supposer qu'il a placé dans ce monde, à dessein misérable, une puissance incompréhensible de développement de ses phénomènes successifs, pour tirer constamment du mal non pas le bien mais un moindre mal. Ou bien on penserait, plus vraisemblablement, qu'il est lui-même l'auteur de cet incessant progrès qui va de l'inférieur au supérieur, et que tous les effets de sa providence ne sont autre chose que sa création continue. Mais alors on abandonnerait le concept de la création, et c'est à un système d'évolution qu'on passerait.

Ces hypothèses étant contraires à la doctrine des monades et de l'harmonie préétablie, il ne reste qu'à admettre que la terre, au moment où la vie y apparut, n'était point la création, ou une partie de la création, un monde créé, mais la ruine d'un monde créé, un monde détruit qui conservait les germes de reproduction des créatures et portait en lui et en elles les moyens de relèvement de leur chute. Le problème capital de la monadologie sera dès lors la recherche et l'explication du rapport des deux mondes l'un à l'autre et à leur fin commune, qui est la fin de la création.

XXXIV

Le cours des choses dans l'ordre de production de la vie terrestre n'est pas l'évolution continue d'un tout, mais le passage à l'acte des puissances spécifiques préordonnées. Deux points sont à considérer dans la succession des êtres : cette succession elle-même, en tant que généalogique, avec l'hérédité des caractères, d'où la ressemblance des descendants aux ancêtres; et les variations des caractères dans le cours des générations successives. Ce sont deux lois qui s'opposent. Dans l'idée empirique qu'on se fait de l'*espèce* il entre les deux éléments : la ressemblance, parce qu'on l'observe continuellement dans la propagation des races; l'hérédité, autre rapport, dont on étend l'application autant qu'on le peut, en remontant aux générations antérieures, qu'on ne connaît point. L'expérience ne peut atteindre les origines. Les naturalistes, cherchant des définitions de théorie, ont accordé plus ou moins d'importance, les uns à la descendance, les autres à la morphologie. En fait, ils se sont généralement entendus sur ce qu'une classification doit regarder comme un caractère spécifique, mais la question fondamentale est demeurée. Elle se pose surtout entre l'hypothèse de

l'existence des espèces naturelles, invariables en certains caractères essentiels, et l'hypothèse d'une descendance unique, toutes les différences actuelles pouvant être en ce dernier cas attribuées à des modifications successives des caractères divergeant de génération en génération et se ramifiant en un certain nombre de lignes déterminées. Mais on peut admettre certaines variations, même d'une grande importance, et ne pas les supposer produites par degrés, sans hiatus; on peut en envisager la production à certains moments de la série des générations d'une race donnée, et ne se pas croire obligé pour cela de rattacher tous les êtres terrestres à une forme primordiale unique, soit à un très petit nombre de telles formes.

Si l'on s'en remettait à l'expérience toute seule, on aurait le droit de dire, et l'argument aurait de la force, qu'une induction à tirer de faits bien confirmés de l'histoire de la nature est jusqu'à présent impuissante à nous présenter *deux époques du développement d'une seule et même suite naturelle de générations, végétales ou animales, au cours de laquelle il se serait produit des individus différant les uns des autres à un degré qui puisse passer, dans une classification morphologique, pour une différence spécifique.* Mais les hypothèses restent possibles, et il y en a une qui va jusqu'à la négation de l'espèce naturelle.

Les naturalistes ont trop longtemps, d'un accord presque unanime, admis l'*invariabilité de l'espèce*, pour que, en l'absence de toute observation positive portant sur la transformation spontanée, graduelle, d'une espèce donnée, au delà du degré où se produisent de simples *variétés*, on puisse attribuer à une autre raison que l'influence d'une doctrine extrascientifique l'adhésion actuelle d'un si grand nombre d'entre eux à l'opinion diamétralement opposée aux anciennes vues. Ce système est celui qui réunit l'évolutionisme et le transformisme, et dont le principe s'étend jusqu'à bannir de l'origine et du fondement de la vie l'idée de l'existence

des espèces vivantes, pour ne plus traiter la science de la nature que comme l'histoire hypothétique du développement d'une simple matière. La passion métaphysique de l'unité est sans doute la cause de ce manquement à toute méthode expérimentale; mais l'unité sans la diversité n'explique rien, et on ne saurait tirer d'un sujet les rapports qu'on a exclus de sa définition. Les savants qui suivent ce système sont réduits à prendre dans les propriétés physico-chimiques des corps le principe de l'organisation et de la vie, et ils méconnaissent par là le caractère essentiel de la vie, en même temps que, par le mélange arbitraire et obscur d'idées hétérogènes mal définies, ils se montrent infidèles au véritable esprit de la science.

La monadologie, partant de la donnée des semences spécifiques à la surface terrestre, n'a à s'occuper que de leur développement. La succession à admettre dans la révélation de leurs puissances n'est que celle des conditions physiques à la faveur desquelles elles ont pu passer à l'acte. Il ne s'offre à nous d'abord aucune difficulté sur le mode de cette procréation, aucune question qui s'impose touchant des apparitions indépendantes ou des variations d'espèces, les apparitions ayant été possibles tant qu'il ne s'est agi que d'espèces dont la production n'impliquait pas, pour la naissance ou pour le développement des individus, l'existence d'individus développés antérieurs, leurs parents. Or tel est le cas en ce qui concerne les grandes divisions inférieures du règne animal. Ce sont donc des questions d'histoire naturelle, non de monadologie, de découvrir, s'il se peut, les âges respectifs d'apparition des classes d'animaux les plus distinctes, comme aussi de décider par des hypothèses plus ou moins vraisemblables quelles espèces ont pu en continuer généalogiquement certaines autres, fossiles ou vivantes.

Le système de l'évolution implique sa propre hypothèse générale pour se démontrer. Ses partisans prétendent dévoiler un lien généalogique là même où il y a le plus d'apparence qu'il n'en existe aucun, et où son absence a presque toujours semblé hors de question; et ils supposent que, s'ils viennent à bout d'affaiblir cette apparence défavorable, ils auront cause gagnée. Ils ne peuvent rien de plus que diminuer, grâce à des découvertes et à des rapprochements, les intervalles qu'il s'agirait de combler entre les espèces. Ils signalent des intermédiaires pour multiplier les degrés, comme si, partant des propriétés communes de l'organisation animale, qui sont nécessairement des traits de ressemblance, mais dont on n'oserait encore rien conclure, et ajoutant seulement certaines sériations, toujours possibles de leurs modifications, on se donnait le droit de regarder comme prouvée l'existence d'une série unique de descendance. Et définitivement ce n'est encore qu'un moyen de rendre le problème des origines, insoluble pour cette méthode. Toutefois, la loi de l'action des milieux et celle de la sélection par l'effet de la concurrence vitale sont, pour le système de l'évolution, quelque chose de plus que des hypothèses gratuites, toute réserve faite sur les limites de l'application de ces lois aux transformations de la vie. Les naturalistes peuvent y prendre pied pour expliquer un établissement de séries généalogiques plus ou moins étendues qui remplaceraient d'anciens groupes juxtaposés d'espèces séparées et classées, à caractères nettement définis. Ce sont des hypothèses d'ordre scientifique, auxquelles on peut objecter seulement que leur vérification paraît tout à fait impossible, et leur composition de plus en plus arbitraire à mesure qu'on la fait porter sur des groupes d'une plus grande généralité. La science proprement dite trouve là une borne.

Pour la monadologie, les grandes différences caractéristiques au point de vue morphologique, là où elles se rencontrent, font foi jusqu'à preuve contraire, pour des distinctions originaires. Il s'agit en premier lieu des

divisions inférieures de l'animalité. On conçoit qu'un germe, à l'état insensible d'abord, se développe, sous l'action de causes physiques seulement, pour devenir un œuf, comme il est d'expérience qu'un œuf se développe jusqu'à l'éclosion, sous cette même et unique influence. Le cas est tout semblable, alors qu'il ne peut point encore être question de séparation des sexes et de fécondation nécessaire. Puis l'individu éclos possède, entre autres facultés, celle de conduire, par une fonction de son organisme, à l'état d'œufs pareils à celui dont il est sorti les germes dont il a été constitué le porteur. L'inclusion des germes les uns dans les autres n'offre qu'une difficulté apparente, les dimensions n'étant que des rapports indéfiniment diminuables. Et on doit écarter l'objection que les observateurs naturalistes firent valoir avec succès contre les premiers auteurs de l'hypothèse de l' « emboîtement des germes », quand ils reconnurent que le développement de l'œuf est une *épigénèse*, et non point l'agrandissement de l'échelle des proportions de l'animal qui se forme. En effet, le passage de l'état d'organisation latente ou virtuelle du germe à l'état d''organisme constitué n'est pas une opération de géométrie, mais l'œuvre d'une cause finale. Rien donc ne fait obstacle à l'imagination que nous nous formons d'une primitive existence séminale passant à l'état sensible, sous les conditions appropriées aux fonctions de l'individu; puis d'une division des sexes, qui n'est point une variation spécifique, mais une désintégration de l'individu dans l'espèce, et qui laisse toujours subsister dans les sujets divisés les traces de leur unité antérieure; enfin d'une suite de générations sexuelles d'êtres mortels dont la première semence enfermait les semences.

La succession des individus d'une espèce donnée entraîne, en vertu de la loi de l'hérédité, des similitudes physiologiques et psychologiques, mais n'implique point que les germes successivement développables ne

reçoivent pas des influences, des modifications de leurs puissances, par le canal des organismes au travers desquels ils se transmettent héréditairement, et à l'occasion des actions que les individus font ou subissent dans le cours de leurs vies. Ces germes ne restent donc pas identiquement conformes à leur premier type institué. De là les altérations des races, les variétés, enfin la place et la raison d'être des variations de l'espèce par des causes d'ordre commun, autant qu'on en pourrait admettre d'après des méthodes scientifiques.

Il est impossible de définir les limites des variations de cette nature entre parents et descendants immédiats. La spéculation sur les sélections naturelles est forcée d'en admettre certaines qui dérogent à la « loi de continuité ». Pour la monadologie, toutes ces différences individuelles sont des faits dont la mesure d'amplitude, petite ou grande, ne rend pas l'explication plus ou moins facile. Seulement, il y en a qui n'obligent pas à une violation formelle des conditions antécédentes, et qui peuvent s'accumuler de génération en génération, tandis que d'autres apportent des puissances nouvelles et sont des révolutions survenant dans une espèce donnée.

Il s'en impose de ce dernier genre, quand l'existence terrestre de l'individu parent est supposée pour la production ou pour la nourriture du descendant; car, en ce cas, l'espèce dans laquelle ce caractère capital classe le descendant ne peut pas être l'une de celles qui sont nées du développement spontané des premières puissances séminales, mais a dû se produire au sein d'une de celles-ci et s'en écarter de manière à devenir lui-même une condition de la génération de ses descendants, qui ont à leur tour conditionné celle des leurs. De tels changements se présentent quand le mode de fécondation des germes, après la parfaite séparation des sexes, exige l'œuvre individuelle d'un parent adulte, ou encore quand les œufs, ou quand les petits, après l'éclosion, ont besoin des soins des parents. Il en est

ainsi pour les vertébrés et pour certaines classes des divisions inférieures.

Le cas le plus important est fourni par la classe entière des mammifères à cause de la formation placentaire du fœtus, puis de l'allaitement. Il s'est donc introduit à un certain moment, dans l'œuvre de la génération, une loi nouvelle portant sur la liaison, devenue plus étroite, des descendants aux parents. Pour l'homme, engendré sous cette condition, la liaison s'est encore resserrée en prenant de nouveaux caractères par suite des soins multipliés et prolongés que réclament la nourriture et l'éducation de l'enfant. Une des grandes différences de l'humanité d'avec l'ensemble de l'animalité, différence morale, s'accuse ainsi dans le même sens de solidarité que marquait, pour la classe entière, le grand trait physiologique de la viviparité, par lequel se montre le plus clairement la nécessité où l'homme a été de naître à la vie terrestre au sein d'une espèce animale. Aucun animal n'est plus soumis que lui aux conditions générales de la classe à laquelle il appartient, et aux conditions particulières que lui font sa race et ses ancêtres immédiats. Mais aucun non plus ne forme une espèce tranchée par une différence de même nature que la sienne, ou comparable à la sienne.

Le caractère psychique de l'animal humain n'autorise logiquement aucune assimilation à celles des fonctions mentales des mammifères d'un ordre élevé. On essaie souvent d'en faire le simple degré supérieur de ces fonctions. On prend pour des degrés des traits entièrement originaux qui supposent, il est vrai, un même fond de pouvoir représentatif, — et c'est de là que vient l'erreur, — mais qui le dominent et n'y sont en aucune façon réductibles (art. XL). Deux dons opposés et complémentaires constituent pour l'homme un principe d'individualité souveraine en regard de la masse des faits dont il subit la solidarité. La naissance de l'animal rationnel, porteur du libre pouvoir mental, est la

venue à l'acte, en certains individus de l'ordre des mammifères, de la puissance génératrice profonde déposée et préordonnée dans les germes. Cette révolution *dans l'espèce* est l'avènement *de l'espèce* que l'hypothèse de la continuité absorbe dans l'être universel.

Parmi les idées qui ont été proposées sur l'origine terrestre de la vie, il y en a une qui a au moins l'avantage d'échapper au matérialisme avoué ou latent du point de vue physique le plus commun : c'est l'hypothèse *météorique*, suivant laquelle les germes des êtres vivants auraient été projetés sur notre globe par une chute d'astéroïdes. La monadologie substitue une vue sérieuse à cette supposition arbitraire, qui, étrangère à toute finalité, fait de la production de la vie sur la terre un simple accident. La vie actuelle est la suite de la vie des monades, de leurs organismes, et de la vie humaine, commencée dans un monde antérieur, par l'acte de la création. Le plan de l'enchaînement des deux vies, liées par la plus profonde des lois composant l'harmonie préétablie, impliquait une prédisposition de puissances dans les germes survivants au monde détruit, et destinés à renaître, qui fût en rapport avec les phases du nouveau développement. La loi de la génération sexuelle étant la loi adoptée pour l'apparition des êtres humains sous les conditions terrestres, en des organismes animaux, établissait une communauté entre ces êtres, qui étaient des personnes, et l'une des divisions de l'animalité destinée à les engendrer sur la terre. Mais une telle disposition exigeait que la communauté fût rompue à d'autres égards au point d'avènement de l'homme, qui devait, il est vrai, rester un animal, mais déployer une puissance mentale entièrement nouvelle et caractéristique, hors de proportion avec les variations communes que la loi de l'hérédité souffre entre deux générations successives. Avant ce moment qui était marqué dans le développement de l'ordre des mammifères, l'organisme animal

avait subi, comme on vient de l'indiquer, par des sauts plus particulièrement relatifs aux fonctions de la génération, l'un surtout d'une importance capitale à l'origine des vertébrés, d'autres en certaines classes des divisions inférieures, des changements trop profonds pour n'être attribués qu'à des variations accidentelles. Ces modifications et celles, de caractère morphologique, qui les accompagnaient répondaient sans doute à des liaisons spéciales des êtres du monde terrestre à d'autres qui en avaient représenté les analogues dans le monde antérieur. Les germes constituant l'unique relation organique établie entre ces deux mondes ont pu seuls être les sièges de ces puissances appelées à venir à l'acte à des époques déterminées.

La continuité, dont les preuves sont recherchées avec tant d'ardeur par les partisans de l'évolution, pour expliquer les sauts entre les espèces, et aussi pour établir, contre les plus fortes apparences, un lien généalogique entre les grandes divisions du règne animal : vertébrés, articulés, mollusques, radiaires, — les plus élémentaires des êtres vivants devant eux-mêmes descendre de quelque forme mal déterminée, on ne sait s'il faut dire vivante ou sans vie, — cette continuité est, selon le point de vue, une fiction métaphysique, ou une illusion et, pour le philosophe, une puérilité. Si on la prenait en un sens mathématique strict, en supposant un devenir par degrés infinitésimaux dans les actions subies et dans les changements de propriétés, au passage de chaque génération à la suivante, il faudrait aller jusqu'au bout, regarder comme nuls les degrés considérés séparément, qui s'ils ont une valeur constituent la discontinuité : on tomberait alors dans la contradiction de l'infini actuel (art. XVII). Mais c'est la continuité simplement physique et sensible qu'on poursuit, ce sont des degrés qu'on veut définir dans les propriétés ou caractères, d'une génération à l'autre, de manière à ce qu'il ne s'en trouve que de la même nature entre les

divisions, les classes, les ordres, les espèces, les individus; et on ne tient nul compte des virtualités apportées par les germes, comme s'il était évident qu'ils ne sont eux-mêmes que des produits des causes présentes. Quelle va être alors, pour le naturaliste, la mesure de dissemblance ou de ressemblance qui lui paraîtra acceptable à titre de degré de la continuité prétendue? Grande ou petite, la différence, la divergence des caractères, dès qu'elle existe, est le même fait, inexplicable dans un système qui semble n'en vouloir aucune, et nécessaire, en vertu de la loi qui offre à l'observation des espèces morphologiques données, là ou l'on cherche des rapports de succession par hérédité. Philosophiquement, il n'y a pas de difficulté opposable à des variations surpassant, à de certains moments, celles qui distinguent les générations communes. Ces dernières, dont nulle génération n'est exempte, sont la condition formelle de la loi de la concurrence vitale. Elles sont nécessairement reconnues et mises à profit dans la doctrine de l'évolution, où l'on ne pourrait, sans les poser en fondement, expliquer par la *survivance des individus les plus aptes* ces changements d'espèces qu'on regarde comme n'étant que le produit de leurs accumulations.

Les variations plus importantes, les révolutions exigées par notre monadologie sont survenues à des moments climatériques de la durée de quelques espèces; elles ont été les actes de puissances préétablies pour des vies sujettes à des lois nouvelles. Les différences les plus grandes n'ont pas empêché pourtant qu'il n'ait subsisté, sous l'aspect biologique, des traits communs et des ressemblances entre les espèces qui devenaient profondément séparées malgré le lien de parenté; et ces traits permettant les rapprochements, dissimulant les distances, ont favorisé la fiction des degrés multipliés pour servir d'intermédiaires, là même où se trouvent des intervalles impossibles à combler

logiquement. La révolution produite dans l'espèce au sein de laquelle a été conçu l'homme lui a conservé les grands traits physiques de sa classe, de même que tous les mammifères sont restés par tant de traits semblables à leurs prédécesseurs, encore nos contemporains, de l'entière division des vertébrés. L'homme ne s'est même écarté que peu, quant à son organisme, de l'ordre des quadrumanes, et son caractère mental, entièrement nouveau, n'a pas laissé d'impliquer la conservation du mode fondamental de l'intelligence animale, la mémoire, l'imagination et l'association (art. XXXVI et XXXVIII).

L'avènement de germes porteurs de la puissance mentale humaine a ainsi produit dans l'espèce parente, pour le cours des générations qui devaient suivre, une variation spécifique qui a ramené, qui ramène au jour les hommes du monde primitif, en vertu de la loi de leur destinée terrestre. Ce n'est point dans l'unité d'un Adam, tel qu'a dû l'imaginer la légende religieuse, qu'ils y sont venus, mais en des lieux divers de la terre, en un certain nombre de types physiques et de caractères variés reconnaissables encore dans leurs descendants. On se refuse souvent à l'aveu de la polygénie : c'est tantôt par un motif théologique, tantôt sous l'influence du système auquel la facilité qu'on s'y donne pour expliquer l'établissement des différences caractéristiques par des variations continues, qu'on n'observe point, recommande l'adoption de la monogénie. Mais la pluralité d'origine n'est nullement particulière à l'espèce humaine; c'est la principale raison que la monadologie a de l'adopter. Elle se conçoit d'abord sans peine, quand il s'agit de la modification spécifique survenue à un moment donné dans une race animale, parce qu'un certain nombre d'individus, et non pas un seul de cette race, ont pu en apporter la puissance dans l'acte de la transmission de la vie; mais l'idée apparaît dans toute sa force en s'appliquant aux premières origines terrestres.

Les semences spécifiques n'ont pas dû, en effet, se trouver à l'état de simple unité pour chacune d'elles, à la surface du globe, lors de l'origine de la vie. Si l'on était porté à le penser, ce serait sous l'influence de cette ardeur métaphysique de l'unité — métaphysique, non pas cependant particulière aux métaphysiciens — d'où naissent les systèmes qui expliquent toutes les formes de la vie par les transformations progressives d'une seule forme élémentaire. Mais les semences développables au cours de la vie terrestre proviennent du monde primitif. Elles y étaient liées, quoiqu'en des rapports actuellement bouleversés par la ruine de ce monde, à des individus réels, pour leur survivre après sa dissolution. C'est donc en vertu d'une loi naturelle qu'elles ont dû venir au jour; chaque espèce a pu reparaître en des semences qui renfermaient elles-mêmes d'autres germes individuels, suivant la prédisposition générale des animaux destinés à peupler la terre; mais il n'y a aucune raison pour que tous les individus possibles de chacune aient été renfermés en germe dans un seul organisme individuel.

XXXV

Ce ne sont pas des questions qui importent beaucoup à la philosophie, ou qui intéressent les vues les plus profondes sur la destinée humaine, ces questions obscures de géologie et de paléontologie, en grande partie livrées à l'hypothèse, sur les époques et les révolutions de la nature, sur la réalité même de ces révolutions, ou des phénomènes physiques qui en auraient tenu lieu, sur les grands moments d'apparition des différentes espèces végétales et animales, enfin sur les progrès de l'organisation. Pour l'ordre général de notre monadologie, il doit nous suffire de penser que le globe terrestre, après sa formation, est resté, pendant

une longue période, impropre au réveil de la vie; que les puissances séminales y existaient sous des formes insensibles d'organisation virtuelle; qu'elles n'y avaient pas leurs origines; qu'elles s'y sont développées à mesure que les moyens de leurs fins, les conditions d'existence des individus ont été réalisés; que les continents se sont couverts de végétation; que les animaux ont assimilé à leurs organismes la matière déjà élaborée par les végétaux, et beaucoup d'entre eux la matière d'autres animaux, et tiré ainsi leur alimentation et leur vie de la mort les uns des autres; que beaucoup d'espèces des plus basses des deux règnes, y compris celles qui sont nuisibles aux espèces supérieures, se sont conservées après l'avènement de celles-ci; que la terre, couverte par les eaux dans la plus grande partie de sa surface, n'a été habitable pour l'homme qu'en de certains lieux, et misérablement dans la plupart, au milieu des ruines que le jeu des forces brutes a accumulées, et qui opposent de grands obstacles à ses établissements.

L'ordre et le désordre, l'harmonie et les perturbations sont à titre égal, sous l'aspect physique aussi bien que sous l'aspect moral, les grands caractères de l'histoire de la vie et de son état présent sur le globe. L'ordre, c'est cette vie elle-même, avec ses conditions nécessaires préparées, ses fins réalisables; c'est l'esprit, dans le vaste ensemble des relations qu'il constitue ou qu'il embrasse; ce sont les jouissances attachées aux simples satisfactions du désir et de l'activité; chez l'homme, à l'amour, à l'exercice de la pensée et de la volonté; ce sont les innombrables marques d'accord entre les moyens fournis par la nature et les fins du plaisir, de l'intelligence et de l'art. Ajoutons la beauté ou la sublimité des spectacles du monde physique. On trouve aisé de séparer les sentiments esthétiques qu'ils font naître, de la pensée, quoique si motivée, des dangers et des maux recouverts par de splendides apparences; et l'on conçoit d'instinct la possibilité d'un

ordre de choses où le beau et le bien ne seraient pas séparés.

Le désordre règne au fondement de la nature empirique, car il est cela même qu'on entend par l'*ordre régnant*, contraire à l'idéal de la nature heureuse et morale. Au-dessus des harmonies de l'univers, deux faits d'entière désharmonie s'étendent sur les rapports des êtres organisés entre eux et avec la matière inorganique. Les monades inférieures et les résultantes de leurs actions, les grandes forces naturelles auxquelles tout obéit, sont presque totalement soustraites au gouvernement de ces êtres et sont mal adaptées à la conservation et au développement normal de la vie supérieure. La vie est difficile et précaire, opprimée, chez les individus, par les forces mêmes qui sembleraient devoir être à leur service. Le résultat pour tous est la nécessité de la mort. Elle résulte de la condition même d'une évolution individuelle, qui constitue le sujet évolutif à l'état de dépendance matérielle de certaines lois impliquant, après son organisation ascendante, sa désorganisation, progressive ou précipitée. Tel est le premier fait.

Le second consiste en ce que les vivants opèrent directement ou indirectement, inconsciemment d'abord, puis sciemment et savamment, selon leurs facultés, pour se donner cette mort les uns aux autres, ou pour la hâter. En chacun des deux règnes, végétal et animal, la lutte pour l'existence est la condition de l'existence. Les animaux sont armés tout particulièrement pour se la disputer et se détruire; et il n'est pas jusqu'à la matière inorganique qui ne recèle des principes hostiles à la vie, de même que beaucoup de plantes et de bêtes ont leurs poisons et leurs venins pour l'atteindre dans ses sources, comme si la guerre, loi universelle de ce monde, y était matérialisée pour étendre son empire plus loin que les besoins de la conservation et les passions de la lutte ne peuvent la motiver.

Indépendamment de cette partie subversive de l'organisation, le grand désordre régnant est l'insuffisance des ressources pour l'entretien de la vie. Les places à occuper sur la terre et les moyens d'alimentation des divers organismes sont partout en très petit nombre comparativement à ce que chaque espèce peut fournir d'individus, ou des espèces différentes réclamer pour s'étendre, quand elles sont rivales. De là, dans le monde végétal, la concurrence vitale, une guerre sourde de tous contre tous pour la conquête du sol et de la lumière, le dépérissement et des souffrances obtuses, comme il en peut exister dans cette branche de l'organisation; dans le monde animal, la douleur. Aux douleurs de privation, ou passives, nées des besoins mal satisfaits, et à celles que les animaux s'infligent mutuellement en obéissant à leurs lois, l'homme en ajoute de plus formellement volontaires, de calculées, de cruelles.

XXXVI

L'homme et les animaux ont trouvé sur cette terre, où ils n'avaient pas leur origine première, cet état de choses en grande partie défavorable, par ses conditions, aux satisfactions de la vie et des passions légitimes, suffisant seulement pour s'y établir et s'y propager à travers beaucoup d'obstacles, en souffrant beaucoup de misères; et ils y ont apporté des caractères tels que les comportaient les semences dont ils étaient issus. L'homme seul, et dans certaines de ses familles plus particulièrement, a manifesté la puissance d'une conception de la vie et des relations mutuelles des vivants, opposée à celle que semble lui enseigner la nature. Il a conçu la justice, ressenti la pitié; il les a jusqu'à un certain point écoutées, ainsi d'ailleurs que violées; il a quelquefois préféré la paix à la guerre. Il

a lutté contre la nature, il s'est élevé à l'*idée* de l'organisation de l'humanité selon la raison, et jusqu'à l'espérance du gouvernement des forces naturelles par l'intelligence.

Si l'on n'avait à apprécier l'animalité que dans les espèces ou supérieures par l'organisation, ou douées d'instincts de finalité puissants, comme dans certaines classes tenues pour inférieures, et si on les considérait en elles-mêmes sans songer aux dons spéciaux de l'homme et sans faire intervenir dans le jugement les notions morales, on ne rencontrerait que des sujets d'admiration. Le sentiment et l'intelligence, qui constituent l'organisme mental, sont des fonctions, chez les animaux, ou nouvelles, ou hors de toute proportion avec ce qu'on peut supposer de perception et d'intention chez les monades composantes des organes végétaux; car l'organisme mental humain n'est lui-même dans son fondement et dans ses grandes conditions autre que l'organisme mental animal. La mobilité, la variété, une portée plus ou moins grande appartiennent déjà aux représentations internes d'animaux d'espèces très humbles. Aux mouvements spontanés, faibles ou étroitement limités, des monades de leurs organes partiels s'ajoute la motricité volontaire d'un corps tout entier vivant pour lui-même.

Il n'y a rien toutefois, dans la comparaison de l'harmonie végétale avec l'harmonie animale, à quoi nous devions attacher le sens d'un passage et d'un progrès de l'une à l'autre. Nous voyons seulement une suite d'espèces dont les différences sont graduées, les caractères dominants des premières, ou inférieures, étant donnés en fondement, comme des conditions de la constitution des secondes et supérieures, ainsi qu'elles-mêmes impliquent, pour se former, la matière inorganique des corps élémentaires, avec les propriétés des monades composantes de leurs molécules.

Le tout n'est que l'ordre de finalité de l'harmonie

préétablie, dans lequel il faut encore faire entrer, tant pour l'organisme du végétal que pour celui de l'animal, les organes partiels intégrants avec leurs directions et leurs fonctions propres, relatives à l'ensemble. Cet ensemble, qui est l'individu le plus parfait, obtenu par la centralisation et la solidarité de fonctions individuelles multipliées, est l'unique fin de l'organisation. L'organisation, de degré en degré, existe pour servir à l'individuation la plus grande, mais les degrés ne sont pas ceux d'un progrès de la nature, ils marquent seulement, partout où se place l'avènement de quelque chose de nouveau, le fait du conditionnement de l'apparition d'une espèce par l'existence des espèces antérieurement parues. Mais les plus humbles, et aussi les plus nuisibles, sont restées mêlées aux plus élevées, dans les deux règnes.

XXXVII

La division, si profonde qu'elle soit, entre les végétaux et les animaux, comme, d'autre part, le rapprochement entre les animaux et l'homme, sous l'aspect des fonctions représentatives que la monadologie envisage dans tout organisme, distribuées dans ses parties, n'empêchent point, là, l'existence de ce qu'on appelle une continuité observable entre les productions du règne végétal et celles du règne animal, ici, la reconnaissance des caractères spécifiques séparant l'homme des animaux supérieurs, à tant d'autres égards ses semblables. L'histoire naturelle en son œuvre de description et de classification, dont la matière est un ensemble immense d'organes modifiés et associés de tant de manières, et avec tant de degrés de perfection des formes et des fonctions, n'a pu manquer d'établir cette sorte de continuité, qui n'est, à vrai dire, que la classification elle-même, plus ou moins réussie, quand on a rangé toutes les parties du sujet dans une progression offrant presque partout de faibles différences d'un terme à l'autre, et le moins qu'on y peut laisser d'hiatus. Il faut se garder de la confondre avec la fiction du continu mathématique, transporté inconsciemment de l'abstrait au concret, et servant à la suppression de l'idée de l'espèce par son assimilation à une somme de variétés séparément nulles (art. XXXIV).

Les transitions insensibles, entendons par là difficiles à définir pour l'observateur, mais réelles, sont des *différences finies*, comme le mathématicien les nomme. C'est dire que leur sommation, après qu'un certain nombre ont été comptées, forme une transition sensible, et que les caractères s'accusent et se tranchent. Le premier grand exemple de cette loi est donné par la commune dichotomie des êtres vivants; car les fonctions dominantes du second des deux *règnes* qui possèdent en commun l'organisation ne pourraient se déduire ou se prévoir de la connaissance des fonctions du premier, et cependant la formule presque toujours employée pour définir ce qui les sépare ne laisse pas d'être fausse pour l'observation scientifique, autant qu'elle est inadmissible pour la monadologie. C'est celle qui appelle *animés* les êtres *sensibles* et *mobiles*, et refuse la sensibilité et la motilité aux plantes (38).

Il faut se placer, des deux côtés, à distance des espèces situées vers la limite, pour distinguer la différence qui doit, de part et d'autre, se prendre sur les ensembles. On reconnaît alors à la fois que le principe de vie est commun, comme l'est celui de l'organisation, mais que le genre et l'étendue des applications de ce principe sont telles qu'on ne peut les regarder comme les effets d'un développement graduel qui serait inexplicable, tirant le plus du moins continuellement. Il faut que les degrés de perfection que nous voyons distribués entre les espèces se rattachent à leurs origines, et soient descendus avec elles et avec leurs monades dirigeantes dans le monde présent.

XXXVIII

Le sens ordinaire des termes et le sens que la psychologie doit leur donner pour aller au fond des choses suffisent, étant comparés, pour faire ressortir la ressemblance et la différence de la vie psychique entre le végétal, ou plutôt ses organes, et l'animal. Car, si l'on dit que ces organes, — et ceux de l'animal, séparés de l'individu, — imaginent et se souviennent, on peut passer pour un *rêveur*. Mais si l'on remarque que le fait élémentaire de la mémoire est la synthèse de deux états immédiatement *successifs* en un état de conscience *actuel*, et que le fait élémentaire de l'imagination est la présence d'une image représentée *intérieurement* comme *extérieure*, on est forcé de conclure que les plantes, ou leurs organes, et ceux des animaux, possèdent les éléments *de l'imagination* et *de la mémoire*, puisqu'ils sont des composés de monades, et que la perception et l'appétition supposent ces qualités psychiques chez la monade (art. VIII et suivants). La représentation du mouvement accompagne l'imagination.

Le propre de l'animal, dès qu'on peut le considérer comme un individu déterminé, qui a des sensations nettes, c'est la portée de l'imagination étendue jusqu'à des localisations complexes et lointaines des objets qui l'intéressent, dans l'espace; et c'est l'extension de la mémoire à des impressions passées, quelquefois reculées, avec la prévision d'états futurs, d'états possibles, caractérisés par ces mêmes impressions. A ces pouvoirs psychiques, qui déjà dénotent l'individualité et l'action d'une monade centrale, s'ajoutent, d'une manière cette fois extérieurement perceptible à l'observateur, le plaisir et la douleur, l'aversion et le désir, chez l'animal. D'un autre côté, l'étendue et la puissance de la faculté locomotive n'apparaissent pas seulement développées

parallèlement aux pouvoirs psychiques correspondants d'imagination et de mémoire, mais encore atteignent chez certaines espèces des proportions auxquelles l'homme est loin de s'élever. L'organisation de l'individu humain est, tantôt sous un rapport, tantôt sous un autre, inférieure à celle d'animaux de telles ou telles espèces, quand ce sont ses fonctions et relations animales que l'on considère. Sa supériorité organique réside en grande partie dans l'organe cérébral, qui paraît plus spécialement adapté à l'action mentale, à la pensée, à la direction de la pensée. Encore même ne peut-on dire qu'elle s'y montre en des traits extraordinairement accusés, et il est remarquable que la fonction du cerveau sur laquelle on possède des vues tant soit peu éclaircies est celle qui se rapporte à la mémoire et à l'association des idées (art. XL et LV), c'est-à-dire à une partie de l'intelligence qui est commune, en principe, à l'homme et aux animaux supérieurs. On ne sait pas à quels caractères organiques est liée cette autre partie spécialement humaine qui concerne la possession libre et le commandement des idées, l'empire sur certaines affections. On ne sait pas même s'il existe de tels caractères, qui seraient indistincts pour nos observations.

La supériorité ou l'infériorité attribuées à des espèces animales, comparées entre elles, ne peuvent se juger d'après aucun critère fixe. Les rapports nous échappent entre la supériorité de l'organisation et le genre ou le degré des facultés mentales. De nombreuses familles d'articulés se distinguent par des instincts touchant la reproduction et les mœurs sociales, qui sont sans commune mesure avec l'intelligence et les dons de sociabilité des vertébrés. Entre les oiseaux et les mammifères, les propriétés intellectuelles, ainsi que les fonctions animales, sont distribuées de manière que les seconds soient très loin d'avoir toujours l'avantage. On ne voit pas comment les caractères généraux de l'organisation sont en rapport avec l'élévation mentale, dans une

classe ou dans une autre, dans un ordre ou dans un autre de cette classe. Mais surtout la psychologie passionnelle, on pourrait presque dire morale, des espèces nous montre une répartition de qualités indépendante de la constitution physiologique de l'animal.

S'il y a une ligne de démarcation, encore que confuse, à tirer entre les animaux tenus pour *supérieurs* et *les autres*, il faut la prendre dans les caractères mentals, quelle que soit leur classe; elle se dessine pour en séparer quelques-uns, que distingue un développement très particulier de mœurs sociales dont le mobile semble surtout instinctif, ou, ce qui est presque le contraire, pour mettre hors de rang ceux chez lesquels l'association des idées, fondement de l'intelligence, admet le plus de variété. Un autre genre de supériorité est dénoté par les qualités de dévouement ou de sympathie quand elles se montrent clairement. Après tout, le rang le plus élevé appartient aux animaux dont l'activité a pour caractère un déterminisme relativement étendu et varié d'impressions et de mouvements, au lieu de l'espèce d'esclavage que constituent pour d'autres, et cela souvent dans une même classe, des fonctions invariables dans un cercle très fermé de relations. Chez les mammifères, le contraste de la lenteur et de la stupidité de quelques-uns avec la mobilité et avec la passion imitative des plus intelligents fait singulièrement ressortir leur différence commune à l'égard du caractère humain, en ce qu'on voit la qualité portée à ce haut degré chez les derniers devenir un défaut capital là où manque la réflexion pour en régler les manifestations.

La passion dans la poursuite de la proie et l'ardeur sexuelle n'excluent pas les sentiments affectueux, même chez l'animal soumis aux conditions d'existence les plus dures, autant que le font paraître ses déterminations impulsives et l'absence de tout déguisement. Ces sentiments se montrent non seulement dans la tendresse pour la progéniture, mais encore dans l'amitié, avec

ses préférences et ses jalousies, dans les jeux, chez les jeunes, ignorants des passions de la lutte. La spontanéité des idées c'est-à-dire un courant d'imagination et de mémoire indépendant des sensations actuelles, est dénotée chez plusieurs par le rêve. Les qualités exceptionnelles ou d'intelligence ou de sentiment que nous observons et cultivons chez nos animaux domestiques ne peuvent être en somme que la réalisation de puissances qui étaient en eux, et de plus, on leur découvre par une observation attentive des traits de caractère individuel que ne démentent pas ces traits frappants de ressemblance spécifique dans laquelle un grand métaphysicien a cru voir le signe de l'unité absolue de l'espèce.

XXXIX

On commet une grande méprise, dans la comparaison de l'homme et de l'animal, quand on parle de l'instinct comme s'il les séparait beaucoup, tandis qu'il leur est commun, et fondamental pour tous deux; et on ne remarque pas, en traitant de l'association des idées, qu'elle constitue essentiellement déjà l'entendement animal, de même qu'elle continue à pourvoir l'entendement humain de la masse des relations empiriques dont est formé le cours de la pensée et de la conversation des hommes.

L'instinct, dans ses applications les plus étrangères à l'intelligence, se rencontre chez des espèces qu'on ne tient point pour supérieures, encore bien que certaines montrent des aptitudes singulièrement intéressantes. De là vient qu'on fait moins attention à la place qu'il conserve partout, ou de lui-même, fondamentalement, ou par l'entremise de l'habitude, qui en est un générateur. Des animaux à métamorphoses, des insectes, d'autres à facultés constructives remarquables, comme

les oiseaux; d'autres encore, dans les dispositions qu'ils prennent pour atteindre la proie, doivent être regardés comme *informés* par de certaines images représentatives de quelque chose à faire en vue d'une fin, sous l'influence d'une passion à la fois vive en elle-même et obscure dans ses moyens. Dans les cas où l'on a les signes les plus clairs de l'impuissance où est l'animal de modifier, au delà d'un certain point, son action ou son procédé, pour les adapter aux circonstances quand elles viennent à varier, on est autorisé à penser qu'il ne possède pas le genre d'imagination et de raisonnement qui dirige en leurs actes d'autres espèces; mais la monadologie ne saurait expliquer autrement que par cette sorte de rêve ou de vision (39) le mobile mental des opérations matérielles dont les adaptations sont inconscientes.

La méthode de l'instinct, si l'on peut ainsi la nommer, impénétrable pour nous dans la conscience de l'animal, est celle qu'il nous est permis d'observer dans nos propres actions, quand nous les poursuivons après leur avoir donné le branle, et grâce à une habitude prise antérieurement, sans avoir autre chose de présent à l'esprit que l'image de ce que nos organes, de moment en moment, *vont exécuter* à moins d'inhibition expresse de notre part. Mais l'inhibition est ce dont l'animal, en ses instincts, à moins d'un incident produit au dehors, ne paraît pas avoir la conscience, même sourde. C'est en vertu d'une telle loi que nous marchons, après avoir, non sans beaucoup de peine, appris à marcher, et tous nos arts offrent des exemples de ces opérations devenues en grande partie étrangères à l'intelligence, à la volonté, et d'autant plus sûres qu'elles vont sans tâtonnements (art. LXXXVIII-XC).

Le sentiment de l'inhibition possible, que l'homme conserve à moins de tomber dans une sorte de somnambulisme, si nous en faisons abstraction maintenant, nous prendrons une juste idée du caractère de ceux de

nos actes qui n'ont pas leur origine en des habitudes contractées par une éducation spéciale, mais qui ont leur siège et leur explication dans les fonctions de nos organes. Les uns sont de nature à être provoqués quand nous le voulons, pour des fins qui nous sont familières et nécessaires, mais dont la plupart des hommes ignorent les moyens organiques, et dont nul ne sait quelque chose de plus que ces moyens : tels sont la plupart des mouvements par lesquels nous pourvoyons sciemment à nos besoins. Les autres qu'on rapporte exclusivement à la « vie organique » sont non seulement accomplis sans notre participation et sans notre connaissance, mais n'intéressent pas même notre sensibilité, à moins de circonstances anormales. Ce qu'ils supposent de conscience a pour siège nos organes, ou leurs monades directrices, et ne nous est ordinairement communiqué en aucune manière.

La loi de l'instinct n'est pas discernable de la loi de l'habitude, quand on laisse de côté une question où la psychologie n'a pas le moyen de pénétrer : celle de la nature première. La nature n'a pu être que continuée ou modifiée par les actes des individus après la constitution des caractères des espèces. On comprend donc sans peine que l'habitude, qui est cette continuation ou cette modification, sous le nom d'instincts, quand elle est invétérée, soit la forme commune de l'activité déterminée, chez l'homme comme chez l'animal, et dont l'empire s'établit plus ou moins profondément dans les organes.

On étend la qualification d'instinctifs à des appétits ou à des répulsions, et même, chez l'homme, à certains jugements. Il s'agit ordinairement, dans ce dernier cas, d'habitudes de sentir ou de penser qui, sans avoir des racines très profondes, se sont introduites dans les races ou dans les sociétés et s'y conservent par l'hérédité ou par l'éducation.

XL

Chez les animaux supérieurs et chez l'homme, à un très bas degré seulement dans les espèces inférieures, l'instinct est accompagné et plus ou moins modifié ou combattu, selon les progrès de la connaissance empirique, par l'association des idées qui se lient au cours de l'expérience. L'association des idées est, comme l'instinct, réductible à la loi de l'habitude, mais avec cette différence qu'il ne s'y agit plus que de ces rapports entre des phénomènes dont l'observation est du ressort de l'individu, et se consolide, pour ainsi dire, dans sa représentation à mesure qu'ils se produisent plus fréquemment et dans un même ordre déterminé. La question de l'innéité, ou nécessité de certains jugements par lesquels l'homme pose ou généralise de tels rapports, n'a nullement à intervenir ici. Il n'y a que deux points à considérer : un phénomène externe qui en a accompagné un autre, ou lui a succédé; et un fait mental : quand le premier phénomène reparaîtra, on pensera au second comme devant l'accompagner ou lui succéder. C'est une habitude à l'état rudimentaire; elle se fortifiera et donnera lieu à une ferme attente quand les liaisons se seront reproduites fréquemment, encore bien qu'il n'y ait pour l'observateur aucune autre raison que celle-là qui motive sa croyance en l'événement attendu.

Quand cette loi trouve son application chez le simple sujet mental d'un cours d'idées, tantôt rêve, ou rêverie, ou imagination flottante, qui laisse tout aller aux accidents des impressions reçues et de la mémoire, on a l'association des idées en cet état mobile et dispersé où c'est une idée qui en suggère une autre par le seul motif qu'elle lui a été liée précédemment dans l'expérience sous un rapport quelconque. C'est donc alors

l'habitude seule qui est la racine du phénomène de l'association (40).

L'habitude, en tant que productive d'associations, est l'organisatrice pour ainsi dire cellulaire des impressions et des idées, en l'état (*habitus*) de simple juxtaposition, et séparables comme par segmentation, tant que des modes de rapprochement moins simples ne viennent pas, avec la logique, apporter à leur liaison des formes psychiques d'ordre supérieur.

Un tel cours spontané d'impressions et d'idées, entretenu par des projections de l'imagination et de la mémoire, modifié par les accidents qui surviennent du dehors, par des sensations, constitue certainement la vie mentale de l'animal, quelle que soit la matière de ses images. La joie et la douleur, l'espérance et la crainte, les autres passions liées à celles-là s'expliquent sans difficulté chez lui par l'association des idées, dans les cas continuels où les objets capables de les causer ne sont pas présents, mais où le sont seulement les signes de ces objets. Les signes motivent l'attente et ne sont jamais autre chose que des sensations actuelles que l'animal se représente, d'après l'expérience, comme accompagnées ou suivies de telles autres pour lesquelles il éprouve de l'attrait ou de la répulsion. Au reste, les choses se passent de même pour l'homme dans la multitude des cas simples de la vie commune, et partout où le jugement n'appelle pas l'emploi d'une idée générale, d'un concept, et ne réclame aucun examen.

Ce n'est pas seulement l'attente, le jugement sur le futur, c'est le raisonnement et c'est l'acte, conclusion spontanée du raisonnement, qui, dans ces sortes de cas, chez l'homme, et toujours chez l'animal, ont leur principe dans l'association. L'animal est, à tous les moments, suspendu soit à une impression actuelle, soit au souvenir où à l'imagination d'une impression passée, et à des idées de plaisir ou de douleur qui y sont inhé-

rentes; et l'action suit toujours la passion ainsi liée à la représentation, quand la représentation n'est pas combattue par une autre qui survient. L'homme agit de même, le désir ou la simple pensée suffisent pour mettre en jeu ses organes du mouvement, s'il n'y met empêchement en suscitant une représentation opposante.

Quand la représentation d'un phénomène désiré, non réalisé encore, est une image dans laquelle ce phénomène est vu en rapport avec un autre qui paraît tel, ou immédiatement, ou dans un vif souvenir, que, si cet autre était obtenu, le premier l'accompagnerait ou le suivrait aussitôt, le passage de l'imagination à l'acte n'est pas moins aisé pour réaliser la condition de l'objet du désir que pour la concevoir. Il faut seulement que l'acte soit organiquement possible; il se produit alors spontanément. L'animal tire donc par imagination et association d'idées *une conclusion de prémisses données*, et cette conclusion peut se nommer *un raisonnement*, en un sens très général du mot, quoique n'ayant rien de commun avec l'acte mental d'une subsomption d'idées dans un concept (41).

L'association des idées est donc l'organisation mentale commune de l'animalité supérieure. Elle suffit pour rendre compte de la partie intellectuelle, mais exclusivement empirique, de la vie de relation. Le caractère mental spécifique de l'homme, duquel sa souveraineté procède, est le don des concepts, uni au pouvoir de modifier lui-même la matière de ses représentations et d'en diriger le cours. Ces deux propriétés de la monade humaine constituent l'*esprit*.

NOTES DE LA DEUXIÈME PARTIE

35. *L'abstraction, mère des sciences* (p. 50). — C'est un point de vue très répandu, parmi les personnes instruites, sur la nature, que l'opinion du caractère strictement mathématique de l'application des lois naturelles. Cependant nous ne connaissons pas d'autre raison que le dogmatisme de la *raison suffisante*, interprétée par l'esprit géométrique, pour donner à penser que les phénomènes et les lois de l'ordre mécanique et physique représentent plus approximativement les définitions et les relations formulées dans les sciences correspondantes, que les idées géométriques et les théorèmes déduits de ces idées ne représentent les lignes, surfaces et volumes sensibles et leurs rapports réels.

Nous ne mettons pas en cause ici ce qu'on entend en philosophie par le *déterminisme*, qu'on oppose au libre arbitre des personnes; nous parlons au contraire de phénomènes sur le déterminisme sensible desquels nous ne concevons aucun doute, et il s'agit de savoir si, dans l'application, les lois naturelles admettent le degré de précision et de rigueur que la science exige et que l'esprit scientifique introduit partout, fort heureusement d'ailleurs, en créant des idées abstraites calculables, pour correspondre à des réalités qui ne souffrent pas le calcul.

Si nous comparons le concept qu'on peut se faire d'un insecte ou d'un oiseau, automates artificiels de la plus merveilleuse construction imaginable, avec l'expérience de l'animal réel et de ses mouvements incessamment multipliés, variés à l'improviste, il nous sera bien difficile de comprendre que quelque chose de semblable à ce qui est dans le premier soit aussi dans le second, et porté à l'absolu, c'est-à-dire que chaque coup d'aile ou son degré, *calculable en soi* avec la dernière précision, soit donné dans le rapport de la cause à l'effet. Que sera-ce, s'il faut rattacher, avec la même rigueur mathématique chaque cause à toutes les causes antécédentes et coefficientes, données dans les molécules vivantes et dans celles dont il faudrait aussi qu'elles fussent des fonctions mathématiques? Il a toujours paru *naturel*, dans les choses de la vie, d'envisager des mouvements spontanés qui partent de quelque part et s'arrêtent quelque part, sensiblement, et ne souffrent pas l'application d'une mesure exacte. Un enchaînement mathématique des puissances causales dans l'univers ne permettrait ni commencement ni arrêt à rien, et réclamerait en même temps pour chaque phénomène une stricte mesure, telle que l'abs-

traction la veut, qui, mettant l'inflexibilité dans le changement, serait la négation de la vie.

Si nous considérons les lois auxquelles l'astronomie, la physique et la chimie ont donné le caractère mathématique, il est admis, il ne peut pas ne pas l'être, qu'elles ne sont jamais qu'*approximativement* vérifiables. Cela signifie d'abord que les formules mathématiques de ces lois interdisent, par leur nature même, la vérification *exacte*, à raison des inévitables limites de l'appréciable dans tout ce qui est observation, limites qu'on ne peut jamais que reculer en diminuant les possibilités de l'erreur. Ce que cela veut signifier de plus, c'est que, tout inaccessible qu'elle est ainsi, la loi existe, mathématique et sans limitation; que, si elle vient à être infirmée par l'expérience, c'est uniquement parce que l'application s'impose d'une autre loi modificatrice de la première. Et en effet, quand il arrive que des lois qu'on a regardées comme rigoureuses se trouvent n'être qu'approximatives parce qu'on réussit à rendre les observations plus précises, on reconnaît par là la présence d'une autre loi; il y en a partout; mais la question reste entière, de savoir s'il en est aucune dont, au delà des limites de toute vérification possible, nous ayons le droit d'affirmer qu'elle ne laisse point de place au *clinamen* d'action des réels auteurs du mouvement dans l'œuvre complexe d'un phénomène ramené à ses derniers éléments de causalité.

Le caractère abstrait et idéal des plus grandes lois de la nature est un autre sujet sur lequel on a coutume de glisser. Il se montre d'abord dans ces admirables relations que l'observation et le calcul ont substituées aux *sphères célestes* des anciens, pour le fondement de l'astronomie moderne. La première loi de Kepler, avec ses perturbations, ne représente pas autrement, quoique sur une autre échelle, l'orbite d'une planète que ne ferait la marche saccadée d'une locomotive sur une ligne de fer à peu près elliptique. De plus, la figure et le mouvement vrais de l'astre sont quelque chose de tout différent, quand nous tenons compte du mouvement du soleil; et si ce dernier mouvement lui-même n'est pas rapporté à des coordonnées fixes, — il ne l'est pas même encore à des coordonnées variables, — nous ne pouvons plus nous faire une idée de ces mouvements relatifs dont la dernière attache nous manque. La suite de ces rapports s'arrête certainement, faute de quoi il faudrait dire qu'aucun d'eux n'est déterminé, et que tout ce qui apparaît fini n'est qu'illusion dans l'univers infini; mais où elle s'arrête, et comment, nous ne le savons pas. Les lois dont la contemplation nous satisfait sont abstraites et purement idéales.

On se rejette sur la loi de la gravitation. Cette loi répond à tout, dit-on, c'est elle qui, par son application même, donne lieu aux irrégularités apparentes observées dans l'application des autres lois. Mais la force de la gravitation est *proportionelle aux masses*, et nous n'avons qu'une manière de définir la *masse* autrement que comme une abstraction, c'est de la remplacer par le *poids*, auquel elle serait, quoi qu'elle puisse être d'ailleurs, proportionnelle. Au demeurant, nous ne la connaissons pas. Et la gravitation est *inversement proportionnelle aux distances*; mais, sur ce point, la confirmation de la loi mathématique, demandée aux observations astronomiques, à moins d'être un cercle vicieux, doit subir les mêmes conditions que les autres lois physiques; elle se réduit à une approximation, comme tout moyen d'atteindre dans le concret la vérification de l'abstrait.

Au demeurant, l'origine de la gravitation et ses bornes, si elle en a dans l'univers, nous échappent. Nous ignorons quel rapport elle a aux monades, et comment se constituent les poids spécifiques des atomes chimiques, qui eux-mêmes sont soustraits par leur définition à toute vérification expérimentale.

Le langage ordinaire de la controverse sur ces questions est incorrect. Les défenseurs de l'indéterminisme parlent d'*exception aux lois*, de *contingence des lois de la nature*. Mais les lois n'admettent pas d'exceptions; elles portent là où elles doivent porter d'après leur institution, et non pas exactement et mathématiquement sur *tout* ce qui est définissable dans l'abstrait. La confusion du *mathématique* et du *naturel* est un *idolon specus* qui provient, chez les physiciens, de l'habitude des méthodes mathématiques, et, chez les philosophes, de l'application mal entendue de ces méthodes. Et les lois de la nature n'ont rien de contingent, elles sont déterminées (harmonie préétablie) et déterminantes dans ce qu'elles préordonnent. Il appartient à la science de formuler des relations qui *par hypothèse* excluent l'accident et la perturbation. La nature est autre chose; la science est, dans tous les rapports qu'elle entreprend de définir, une *abstraction de la nature*.

Rappelons que tout ceci est en dehors de la question spéciale du libre arbitre. Nous verrons (art. LXIV) combien il est faux de regarder le libre arbitre comme apportant aux lois de la nature et de l'esprit la plus légère dérogation.

36. *Centrale et dominante* (p. 53). — « Chaque corps vivant, dit Leibniz, a une entéléchie (ou monade) dominante qui est l'âme dans l'animal » (*Monadologie*, art. 70). Leibniz explique bien que c'est d'harmonie préétablie qu'il s'agit, dans la relation de la monade dominante au corps animé, c'est-à-dire à chacune de ses monades, et par là à toutes. Mais elles sont multipliées sans fin, selon lui, dans ce corps, et dans un corps quelconque, sans intervalle entre les corps, et il n'y a nulle part un dernier élément possible, un terme aux individualités accumulées, la nature étant infiniment infinie dans toutes ses parties (*ibid.*, art. 64-65). Une telle *nature* est quelque chose d'inintelligible, indépendamment même de l'impossibilité logique d'y terminer aucune série. On n'y conçoit pas des organismes qui aient une différence quelconque d'avec les *bassins* (art. 67-68) où nagent les êtres vivants. On ne s'y représente pas des objets de perception, ou rien qui distingue les êtres vivants et leurs organes. Tout est dans l'abstrait.

37. *La production d'un organisme nouveau a son point de départ dans une cellule germinative* (p. 54). — « Nous savons maintenant

que les cellules ne prennent pas naissance par formation libre, que l'œuf ne perd à aucun moment son noyau, qu'il n'existe pas de masses protoplasmiques indépendantes, jouissant d'une vie propre et privées de noyaux ou tout au moins de substances nucléaires. Les belles recherches de Nussbaum, de Gruber et de M. Balbiani sur la mérotomie des Infusoires ont prouvé que la cellule est constituée par deux éléments fondamentaux, le protoplasma et le noyau. La vie cellulaire résulte des rapports réciproques qui s'établissent entre ces deux éléments; isolé de l'autre, aucun d'eux n'est capable de vivre par lui-même... Au point de vue physiologique nous devons considérer la cellule comme la masse de matière organique, ou *l'organite le plus simple pouvant manifester les propriétés vitales des êtres vivants, ou, plus simplement, comme « le premier représentant de la vie »* (Claude Bernard).

« Comme d'un autre côté l'anatomie comparée démontre que *la cellule animale et la cellule végétale ont la même constitution* et sont le siège des mêmes phénomènes physiologiques, qu'en outre l'embryogénie prouve que *le point de départ de tout être vivant est une cellule*, que l'histologie établit que *tous les éléments anatomiques de l'être adulte proviennent de la transformation des cellules embryonnaires*, nous voyons que la théorie cellulaire est encore aujourd'hui l'axiome fondamental de la biologie des êtres organisés » (*Leçons sur la cellule, faites au Collège de France* (1893-1894), par L. Félix Henneguy, Paris, 1896, p. 14).

Le savant professeur remarque (p. 464) que « la théorie cellulaire est impuissante à expliquer pourquoi deux œufs en apparence identiques, et subissant un même mode de segmentation donneront deux êtres absolument différents ». Cette théorie est, dit-il, l'expression des faits démontrés, et « il ne faut pas lui demander plus qu'elle ne renferme... Elle laisse le champ libre à toutes les recherches sur les phénomènes intimes dont la matière vivante est le siège, phénomènes que nous ignorons pour la plupart aujourd'hui, et dont la connaissance permettra peut-être de donner une solution aux nombreux problèmes que cette théorie n'a pas et ne peut avoir la prétention de résoudre ».

Il appartient au philosophe d'ajouter que le problème dont la solution est le plus clairement interdite non seulement à la théorie cellulaire, mais encore à toute observation imaginable, est celui qui consisterait à trouver, entre la cellule germinative, unique, irréductible, et l'être vivant développé, deux différentes suites de phénomènes *exclusivement régis par les lois de la mécanique et de la chimie*, dont l'une conduirait à une plante et l'autre à un insecte. Il faut que le principe de vie *spécifique* réside dans le germe insensible.

38. *Et refuse ces deux propriétés aux plantes* (p. 77). — C'étaient encore l'opinion et la formule de Cuvier au commencement de ce siècle : « Les êtres vivants ou organisés ont été subdivisés dès les premiers temps en *êtres animés*, c'est-à-dire sensibles et mobiles, et en *êtres inanimés* qui ne jouissent ni de l'une ni de l'autre de ces

facultés. Quoique plusieurs plantes retirent leurs feuilles quand on les touche, que les racines se dirigent constamment vers l'humidité, les feuilles vers l'air et vers la lumière, que quelques parties des végétaux paraissent même montrer des oscillations auxquelles on n'aperçoit point de cause extérieure, ces divers mouvements ressemblent trop peu à ceux des animaux pour qu'on y trouve des preuves de perception et de volonté » (*Le règne animal distribué d'après son organisation*, t. I, p. 21). Les petits mouvements sont des mouvements, et ne fournissent pas de moindres raisons que les grands à qui veut interpréter la nature de leurs causes. L'étendue d'une fonction n'est pas ce qui en constitue l'essence. La distinction des degrés inférieurs de l'animalité d'avec le règne végétal est tout à fait impossible en prenant pour caractères distinctifs les signes de la perception et du sentiment, élémentaires des deux parts. Mais le grand naturaliste repoussait l'idée universelle et philosophique de l'existence mentale, la seule où l'organisation tout entière puisse avoir son principe, parce qu'il croyait y reconnaître le système de l'unité de la vie engendrée, propagée et variée par l'opération de la nature, sans aucune distinction d'ordre supérieur, telle que l'entendait Lamarck.

39. *Par cette sorte de rêve ou de vision* (p. 82). — G. Cuvier a admis et exprimé dans les termes les mieux entendus l'état mental des animaux en leurs actes de pur instinct : « On ne peut se faire une idée claire de l'instinct qu'en admettant que ces animaux » — l'auteur vient de parler des abeilles et des guêpes solitaires, — « ont dans leur sensorium des images, ou sensations innées et constantes, qui les déterminent à agir comme les sensations ordinaires et accidentelles déterminent communément. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours; et, dans tout ce qui a rapport à leur instinct, on peut les regarder comme des espèces de somnambules » (*Le règne animal distribué d'après son organisation*, t. I, p. 54).

« L'instinct, ajoute le naturaliste, a été accordé aux animaux comme supplément de l'intelligence ». Ceci est moins heureusement trouvé, car on ne connaît pas d'intelligence qui ne s'élève, au contraire, sur le fondement de l'instinct, à peu près comme l'esprit sur l'harmonie des œuvres inconscientes des monades dans les organes.

Les auteurs attachés aux principes de l'empirisme ont souvent compris l'instinct dans la série progressive des facultés intellectuelles. Cette opinion, peu concordante avec ce fait : que le progrès de l'entendement détruit ou affaiblit partout cette faculté pour lui substituer des mobiles conscients et raisonnés, cède aujourd'hui la place à une explication de l'instinct par un commencement de hasard en de certains actes des animaux, par l'hérédité, et par la sélection naturelle (survivance des plus aptes). C'est là définir l'instinct comme étranger à l'intelligence, et c'est lui dénier son caractère de finalité, qui est éclatant. L'établissement de relations infaillibles entre certaines pratiques, et leurs conséquences absolument imprévoyables pour les êtres qui constamment les suivent, est une loi qu'un observateur, qualifié d'*admirable* et de *merveilleux* par Darwin

lui-même, a mise en une lumière très vive (J. H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, 1879; *Nouveaux souvenirs*, 1882; *La vie et la correspondance de Charles Darwin*, 1888, t. II, p. 570 et 579). Darwin n'a opposé, que nous sachions, que de vagues et invraisemblables possibilités aux arguments topiques de Fabre.

40. *C'est donc alors l'habitude seule qui est la racine de l'association* (p. 85). — On a reconnu, en psychologie, après beaucoup de tâtonnements, que l'association par ressemblance pouvait rentrer dans l'association par contiguïté. Hobbes savait donc déjà tout ce qu'on a cru découvrir après lui dans l'école empiriste! Il faisait mieux, il reconnaissait toute l'extension du fait de contiguïté, en observant que toute idée peut en suggérer une autre quelconque, quand elle lui a été une fois liée dans la sensation ou dans l'imagination. Cette contiguïté-là c'est l'habitude : loi unique pour un empirisme vraiment logique.

« La cause de la liaison, ou conséquence d'une conception à une autre, est *leur liaison ou conséquence dans le temps que ces conceptions ont été produites par le sens*. Par exemple, de saint André l'esprit se porte sur saint Pierre, parce que leurs noms se trouvent ensemble dans l'Écriture. De saint Pierre, l'esprit se porte sur une pierre, et une pierre nous conduit à penser à une fondation, parce que nous les voyons ensemble; par la même raison une fondation nous conduit à penser à l'Église; l'Église nous présente l'idée d'un peuple; l'idée d'un peuple nous mène à celle de tumulte... La même chose, d'après la sensation, peut se faire dans l'imagination, ce qui vient de l'appétence ou du désir de ceux qui ayant une conception de la fin ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. »

« Le souvenir de la succession d'une chose relativement à une autre, c'est-à-dire de ce qui l'a précédé, suivi ou accompagné, s'appelle l'*expérience*. » L'expérience définie de cette manière est, — et c'est encore ce qu'explique Hobbes, — le principe de nos attentes et de nos conjectures, selon que les choses ont été ainsi liées dans le passé, par l'événement. Elle est donc une habitude dont nous étendons la matière, spontanément, du fait qui a été au fait que nous supposons devoir être, là où notre observation ne peut s'étendre. Hobbes y voit à juste titre la méthode de nos plus communes inférences [1].

41. *L'acte mental d'une subsomption d'idées dans un concept* (p. 86). — La question, toujours débattue, du raisonnement des animaux est mal posée dans l'école empiriste, et traitée par des arguments qui ne portent pas. On s'y méprend sur la nature des concepts, ou idées générales, et de la logique formelle. Si cette logique n'était qu'une méthode illusoire, il faudrait bien que le raisonnement du logicien fût au fond le même que celui de l'animal. Aussi en est-on venu, dans

1. Hobbes, *De la nature humaine*, ch. IV (Traduction de Sorbière).

cette école, à penser qu'au fond, on ne fait jamais, en raisonnant que conclure *du particulier au particulier*; et c'est, en effet, ce que font les animaux. Mais c'est que leurs jugements eux-mêmes sont toujours particuliers, exclusivement fondés sur l'association des idées, à la suite des sensations qui, suscitant chez eux les images des associations, leur en suggèrent la réalisation.

Les empiristes ont réclamé des études sur la psychologie animale, et ils en ont fait; plus même qu'ils ne croient, parce que, d'après leur méthode, c'est à l'homme, comme simple animal, que s'appliquent le mieux leurs observations et leurs définitions de psychologie humaine.

TROISIÈME PARTIE

L'ESPRIT

XLI

L'esprit a son activité propre, et il a des données, et il s'en crée, qui sont supérieures à l'expérience. Son activité consiste, en chaque personne, en ce qu'elle se regarde comme la maîtresse du cours de ses pensées, et comme *ayant en soi la puissance de certaines de ses déterminations*, c'est-à-dire possédant la faculté de faire passer à l'acte, dans certains cas, *l'un ou l'autre, à choisir, de deux phénomènes possibles qui sont exclusifs l'un de l'autre* (art. LXII et LXIV).

Les données de l'esprit qui dominent l'expérience sont, premièrement, des notions abstraites exprimant des relations d'ordre général, auxquelles les perceptions sensibles empruntent des formes et sont assujetties comme à leurs conditions de représentation, ainsi que pour les jugements qui leur sont applicables (art. XLV suiv.). Ce sont les *catégories*.

Secondement, des données constituées artificiellement, mais nécessaires pour le fonctionnement de l'intelligence, sont les concepts ou idées générales dont toutes les langues humaines ont dans leurs radicaux des signes, qui sont les noms communs. Des noms sont donnés aux phénomènes, aux qualités des choses, aux actes des personnes, aux idées enfin, aux sen-

timents, sans être pour cela affectés à aucun objet, c'est-à-dire à aucun plutôt qu'à un autre auquel il convienne. Cette condition essentielle est caractéristique de l'esprit. Les signes ont une matière empirique comprenant tout ce qui peut tomber sous une représentation particulière, objective ou subjective, mais, dans leur forme, ou comme généraux, ils sont des concepts, c'est-à-dire des représentations d'un genre qui n'appartient qu'à l'expérience de l'esprit. Ils sont les premiers instruments des sciences (art. LVIII).

L'esprit est un *théâtre de phénomènes*. Cette expression symbolique signifie que le sujet, représenté à soi comme une unité de synthèse, s'oppose et à la fois s'identifie avec la multiplicité variable des objets, qui en tant que représentés sont encore lui-même. *Théâtre* est le vrai mot, quoiqu'il paraisse métaphorique ; car l'esprit n'est pas une matière donnée qui manifeste et développe ses qualités intrinsèques suivant une loi ; il n'est pas un agrégat de phénomènes, une sorte de combinaison qui aurait la puissance de se connaître et de connaître ses éléments ; il n'est pas une suite sans loi de phénomènes, il est *la loi elle-même* par laquelle sont représentés en une conscience les phénomènes que l'harmonie préétablie réunit dans l'œuvre d'une organisation individuelle (art. LI).

XLII

La loi de personnalité, ou conscience, donnée sous la condition d'une organisation individuelle, peut s'appeler une *âme*. Si dans l'âme on considère l'esprit on a l'*intelligence* et les diverses fonctions intellectuelles, qu'il faut définir. Si l'on considère les impressions sensibles et l'ensemble des affections qui s'y rattachent, et que l'homme a en commun avec les animaux, mais auxquelles il donne des caractères qui ne sont qu'à lui,

on a la *passion*. Si l'on considère les déterminations que l'homme se donne à lui-même et dont il a la conscience distincte en tant qu'il en est l'auteur, on a la *volonté*.

Cette division des propriétés de l'âme répond à des idées distinctes, beaucoup plus qu'à des fonctions séparables dans le sujet actif. Exception faite pour des impressions passives, détachées et spéciales, telles que peuvent en constituer des traits tout à fait propres de sensation, ou d'émotion, les déterminations de l'âme impliquent des facteurs d'intelligence et d'autres de passion, dans la volonté, en sorte que ces termes généraux ne dénotent ni des parties de l'âme ni des modes séparables dans ses actes, mais présentent différents aspects de ses fonctions, qui deviennent surtout sensibles quand il se produit des conflits de motifs entre ce que l'intelligence d'un côté, la passion de l'autre, proposent pour fin aux actes. La détermination de l'âme ne laisse pas de dépendre de ces deux facteurs.

L'intelligence, par elle-même, en son exercice, présente des oppositions qui inclinent en sens divers le jugement. Dans ce cas la volonté intervient sous les formes de l'*attention* et de la *réflexion*, mais n'élimine pas les autres facteurs de la décision de l'âme ; elle met seulement en saillie le caractère hégémonique de la conscience qui, le plus ordinairement livrée au cours des impressions et des associations spontanées, avise alors à le diriger.

L'attention est une volonté de s'arrêter à la considération d'un objet et de ses rapports au lieu de suivre le cours naturel des associations. La réflexion est une volonté d'examiner ces rapports afin de motiver des jugements et des actes en conséquence. Là se pose la question de l'existence d'un fondement réel de la croyance qu'a l'âme en sa puissance de faire passer à l'acte l'un *ou* l'autre, à son choix, de deux possibles mutuellement contradictoires. Mais toute décision réfléchie en porte au moins l'apparence (art. LXIV).

XLIII

L'intelligence est informée par un certain nombre de rapports généraux et originaux donnés entre les objets de la représentation ; elle est dirigée par des jugements également généraux, dont ces concepts sont les termes. Sa fonction propre est la reconnaissance ou l'établissement des relations de toute nature sujettes ou ramenables aux premières, qui sont les *catégories*. De là le principe de *relativité*, énonçant le caractère essentiel de tous les actes de l'intelligence et de toutes ses applications aux phénomènes, à la matière de la connaissance.

Un objet supposé, qui serait soustrait à cette loi, est, pour la représentation possible, la même chose que le non-être. On peut le penser, mais seulement comme le terme contradictoire de *ce qui peut être pensé*, de même que le rien, ou néant est le terme contradictoire de tout ce dont on peut dire : *il est*. Le contradictoire de toute notion est intelligible logiquement sans supposer aucune matière, en cela qu'il est l'application toute simple d'une forme de la relation : la *négation*.

La Relation est la catégorie des catégories. Elles ne sont toutes, en effet, que différents modes de relation. Chacun de ces modes exprime une certaine identité et une certaine différence, dont il est la synthèse. La formule logique et grammaticale *A est B* s'applique à tous également, la copule *est* signifiant, non pas la simple identité mais une *identification* dans une *distinction*, et pour le jugement, une *affirmation* qui suppose une *négation*. Chaque espèce de relation est ainsi une *détermination* spéciale. L'indéterminé sous tous les rapports est pour la connaissance comme ce qui n'est pas.

Le contradictoire de tout ce qui est supposable comme défini par des relations, l'*Absolu* ou *Inconditionné* peut-il désigner quelque chose qui existe, quoique étranger à

la forme de la cognoscibilité ? La question implique par elle-même une contradiction en ce qu'elle exclut toutes relations ou conditions par l'idée et l'intermédiaire desquelles l'existence de cet *incognoscible* serait *reconnue*. C'est ce que les émanatistes de l'antiquité ont bien compris quand ils ont déclaré que même l'attribut de l'existence ne devait pas lui être appliqué. Le terme *exister* est vide, quand on n'y joint aucune qualité. En faire usage est impliquer qu'on y en joint quelqu'une.

On ne fait que se soumettre à la loi de l'intelligence en écartant la question oiseuse d'une *réalité* qui lui serait étrangère, et en regardant comme *réels* ceux-là seulement d'entre les objets proposés à la pensée qui se définissent par des rapports, ou positifs, ou négatifs, mais qui, s'ils sont négatifs, n'excluent pas l'existence de tous rapports positifs correspondants.

XLIV

On peut distinguer sous le nom de *statiques* les catégories qui par elles-mêmes, dans leur forme, n'impliquent pas le temps, le devenir et le mouvement. Ce sont la qualité, et la position dans l'espace.

La catégorie de qualité, dans la formule de relation *A est B*, donne à *B* la signification d'un sujet logique de qualités à l'égard desquelles *A*, qui les possède, serait identique avec *B*; mais *A* est aussi une différence de *B*. En réunissant les deux points de vue, *A* est déterminé comme sous-genre, espèce, ou individu, selon les cas. Le verbe *être*, la copule *est* sont employés comme signes de ces rapports.

Cette catégorie est la source du langage, qui procède en énonçant une suite d'attributions de qualités à des sujets logiques pour représenter la *contenance* des phénomènes les uns dans les autres; et c'est à elle que se rattache le jugement universel, première des lois de

la logique et du langage, le *principe de contradiction* : *A* ne peut pas être à la fois *B* et *non B* sous le même rapport.

Non B, dans cette formule, est un terme général signifiant *tout l'autre que B*, sous un rapport déterminé, en sorte que qualifier *A* tout à la fois de *B* et de *non B*, sous le même rapport, ce serait dire qu'il est simultanément une partie des choses qui sont *B* et une partie de celles qui sont autres que *B*; ce serait nier ce qu'on affirme et affirmer ce qu'on nie.

Au principe de contradiction se rattache comme une dépendance immédiate le principe de l'alternative ou de l'*exclusi medii*; car si *A est B*, *A est non B* sont deux propositions qui ne peuvent pas être simultanément vraies — c'est ce qu'exige le principe de contradiction, — il est clair qu'elles ne peuvent pas non plus être simultanément fausses. En effet la négation de la première, vu la définition du terme *non B*, donnerait comme vraie la proposition *A est non B*, et la négation de la seconde donnerait comme vraie la proposition *A est B*. On retomberait donc sur le cas des deux propositions simultanément vraies, et le principe de contradiction serait violé.

Ainsi les deux propositions ne pouvant être ni toutes deux vraies ni toutes deux fausses, il est nécessaire que l'une soit vraie si l'autre est fausse, et réciproquement. De là l'alternative forcée, la nécessité logique d'opter.

Les philosophes reconnaissent tous que le principe de contradiction les oblige *dans le discours*. D'ailleurs on ne voit pas comment ils pourraient faire autrement que le reconnaître : ils ne s'entendraient pas les uns les autres, ils ne s'entendraient pas avec eux-mêmes. Mais beaucoup et des plus illustres, qui tantôt s'en font gloire et tantôt tâchent de s'en défendre, envisagent tels objets transcendants sous certaines relations, et à la fois leur donnent des attributs qui sont la négation

de ces mêmes relations (42). Pour autant que l'attribut est pris dans son sens naturel, l'objet devient chimérique.

XLV

Dans la catégorie de *quantité*, la distinction se fait par la notion d'unité, et l'identification par la notion de multiplicité, addition d'unités. La synthèse de ces notions corrélatives est le nombre, quantité déterminée, mesurée. Les relations du tout à la partie, du contenant au contenu, du grand au petit, tantôt dans un sens exact et tantôt dans un sens vague ou symbolique, relèvent de cette catégorie qui, ainsi que celle de qualité, intervient dans les autres sans altérer leurs caractères propres, non plus que perdre le sien; car le multiple entre partout avec le rapport, et le rapport lui-même suppose *deux* termes et les unit sous la forme de l'attribution.

De même que le principe de contradiction se rattache à la catégorie de qualité, le principe du nombre se rattache à la catégorie de quantité. Le principe du nombre demande que si des unités d'une nature quelconque sont supposées comme données *en acte*, d'une manière distincte les unes des autres, et non pas seulement comme comprises dans la *puissance* abstraite et indéfinie de penser et de compter, elles forment un tout, qui est un nombre déterminé. Sans cela il y aurait contradiction entre deux idées, que la question lie indissolublement : celle d'une analyse ou décomposition dont *tous* les termes sont donnés, et celle d'une synthèse, ou composition, qui n'est pas faite, qui ne peut pas se faire. De là la démonstration de l'impossibilité de l'infini actuel dans la quantité (art. II, III, XVII, et les notes 17 et 18).

XLVI

La matière des deux catégories statiques, qualité, quantité, quand leurs objets s'offrent extérieurement à la représentation, affecte une forme qui dépend de la catégorie de *position* (ou d'espace : les rapports ainsi désignés étant inséparables). Au point de vue du représentatif, l'espace est la *vision interne de l'externe*, la condition subjective de la lumière, des couleurs, de la perception visuelle. Il est l'*intuition*, qui fait pour ainsi dire prendre corps à l'extériorité fondamentale, à l'extériorité d'une conscience pour une autre conscience (art. x), et en est le symbole. Mais, loin de dire qu'il n'est pas *objectif*, terme équivoque en ce cas, et qu'une philosophie idéaliste devrait s'interdire, il faut le définir l'objectivité même, imaginative et sensible, la puissance qu'a le sujet de contempler ses objets et d'en transmettre la connaissance en qualité d'images, de se représenter lui-même, et tous les êtres avec lesquels il est en rapport, comme *situés* les uns par rapport aux autres. Cette objectivité externe est un mode essentiel de la *réalité*, embrassant un système universel de rapports *réels*, puisqu'ils sont les rapports des êtres constitués pour *se voir* et communiquer de cette manière (43).

Au point de vue du représenté, dans la catégorie de position, l'espace est la forme vide de l'intuition, quand des objets n'y sont pas localisés distinctement. L'étendue entre deux objets localisés est un *intervalle* représenté sous cette même forme vide, mais, en ce cas, limitée, et la *limite* prend les formes du *point*, de la *ligne*, ou de la *surface* selon qu'on la considère par rapport à une, à deux ou à trois des dimensions sous lesquelles se figure objectivement l'espace en son extension et en sa limitation. L'intervalle linéaire *rectiligne* est la *distance*. *Une étendue* finie, ligne, surface ou volume, est la synthèse

d'un intervalle et d'une limite. Cette synthèse, qui est la *figure*, est semblable à celles que l'analyse nous a montrées dans les catégories de qualité et de quantité ; car on peut dire que l'apposition des limites introduit la distinction et la différence, là où l'espace et les intervalles indéterminés ne comportent que l'idée d'une puissance confuse des rapports de situation d'objets qui pourraient être donnés.

Le point-limite étant regardé comme inétendu, la ligne comme sans largeur, la surface comme sans épaisseur, et les limites pouvant ainsi se multiplier arbitrairement et indéfiniment dans une étendue finie quelconque, l'idée abstraite de la continuité mathématique prend naissance et devient le fondement de la géométrie telle qu'elle est constituée depuis Euclide. D'une autre part, l'application de la notion de nombre (catégorie de quantité) introduit la mesure dans l'étendue géométrique. De là les difficultés qui ont leur origine en ce fait : que les rapports déterminés de figure (entre les différentes parties d'une figure construite), ne correspondent pas généralement à des rapports numériques dont l'unité serait fournie par une seule et même ligne assignable (incommensurabilité). Ces difficultés se lèvent par la distinction de ce qui est donné, assigné en acte, et de la puissance abstraite de multiplication et de division. La continuité géométrique est exclusive de l'actualité, même comme simple conception (art. II, XVII-XIX et les notes).

XLVII

Les catégories dynamiques doivent commencer par la catégorie de *succession* qui les enveloppe toutes ; car toutes ont pour ainsi dire leur siège *dans le temps*. Le temps embrasse leur matière sous les trois formes : *devenir*, *finalité*, *causalité*, qui sont les formes essentielles

de tout ce qui est sujet au changement. La succession est une loi inhérente à la représentation même la plus élémentaire, puisqu'elle est la condition de la mémoire et que, sans la mémoire, la relation de sujet à objet, la conscience s'évanouit (art. XII).

La différence radicale des idées de position et de succession n'empêche pas qu'il n'y ait lieu entre elles à un profond rapprochement symbolique, par l'effet des lois de contiguïté et de continuité qui sont communes à leurs éléments de composition respectifs. L'assimilation du temps à la première dimension, ou élément linéaire de l'étendue est d'une parfaite exactitude. Il s'ajoute seulement à l'idée de la ligne l'idée d'un *parcours* de ses divisions (qu'on appelle alors *successives*) comme si les parties parcourues s'évanouissaient à mesure, laissant toujours devant elles la suite indéfinie des autres parties à parcourir. De là cette sorte d'imagination de forme abstraite du *mobile* et de son *mouvement*, qui est le symbole du temps.

Il s'ensuit de la similitude des deux catégories, que la catégorie dynamique construit sa synthèse formelle d'après la même loi que la catégorie statique. Au *point* correspond l'*instant* : ils remplissent une même fonction de limite. Aux *intervalles d'étendue linéaire* correspondent les *intervalles de temps*, auxquels pourrait être réservé ce nom de *temps*, qui, comme celui d'*espace*, s'applique à l'intervalle, quand il est pensé indéfini. Enfin l'intervalle limité par deux instants (l'instant d'avant, l'instant d'après) donne pour synthèse la *durée finie*, qui correspond à l'*étendue finie* de la catégorie statique.

Une différence caractéristique tranche, au simple point de vue de la quantité, entre ces idées de position et de succession que rapprochent les formes de la conguïté et de la continuité. La mesure de l'étendue s'établit par la détermination de telle ou telle unité que la sensation permet de choisir grâce à certaines conditions fixes, fournies par le monde sensible. Il en est

autrement de la mesure de la durée, parce que la succession, phénomène mental, ne se prête pas, entre différents esprits, et non pas même pour un seul, à recevoir des limites internes telles, que les intervalles limités soient comparables entre eux de manière à permettre la constitution d'une unité. La mesure directe n'étant donc pas possible, on convient de regarder un certain mouvement comme uniforme, c'est-à-dire tel, que durant son cours des espaces égaux soient parcourus dans des *temps égaux*. Cette convention est le moyen d'affecter à la durée une unité et une mesure en correspondance avec celles de l'étendue, dans un mouvement conforme à l'hypothèse, ou qui semble l'être autant qu'une appréciation empirique est possible.

La mesure du temps ainsi constituée établit des rapports numériques entre les *espaces parcourus* et les *temps écoulés* dans différents mouvements, ou dans un même mouvement, mais qui n'est pas uniforme. De là la définition de la vitesse comme *rapport de l'espace au temps*. Dans l'ordre abstrait, le temps entre comme une variable dans les équations. Cette variable, et la vitesse elle-même, en conséquence, y sont soumises, comme la ligne en géométrie, à la loi de continuité, et les différentes fonctions de la vitesse conduisent, en mécanique rationnelle, à la représentation et au calcul des forces naturelles, telles que la pesanteur, qui paraissent continues.

XLVIII

Le devenir ne doit point être rangé sous la même catégorie que la succession, parce que la succession n'implique pas le changement. La durée se pense sans difficulté comme applicable au maintien d'un état constituant un phénomène renouvelé ou répété à chaque instant du temps qui *s'écoule* pendant que cet état *se*

prolonge. Au contraire, l'idée du changement suppose que le phénomène qui se présentait à un moment, sous certaines relations, est remplacé, au moment qui suit, par un autre phénomène. La relation est changée là où l'un de ses termes change, et il y aurait contradiction puisqu'on nierait l'existence du rapport *en même temps* qu'on se le représenterait, si ce n'était cette restriction, que le moment n'est pas le même. La différence des moments est ce qui rend possible sans contradiction le concept du devenir.

Il faut dire ici *des moments*, et non pas *des instants*. L'instant, d'après nos définitions n'est que la limite du temps, au lieu que le moment peut signifier une durée élémentaire entre deux instants; et toute observation d'un changement, toute constatation, emploie chez l'être sensible une certaine durée. Mais il n'en est pas de l'acte même d'un devenir élémentaire comme de sa constatation. Cet acte doit être instantané. S'il ne l'était pas, il y aurait continuité effective dans l'activité de l'agent, ou dans les états de la chose qui change, c'est-à-dire composition infinie actuelle, contradiction (art. XLV).

Telle est la différence entre le temps, qui est un continu, parce qu'il est traité en quantité abstraite, dont les parties se prêtent à la multiplication et à la division indéfinies (en puissance), ou pour mieux dire, l'exigent, et la matière d'un changement réel dans les phénomènes, qui ne pourrait admettre une décomposition infinie actuelle de ses éléments, entre deux instants donnés, sans impliquer contradiction (art. XVII).

On énonce quelquefois les résultats de certaines expériences psychophysiologiques, en termes qui donneraient à penser qu'une sensation, une perception, une réaction volitive ont une durée, et qu'on peut la mesurer. Ce sont des façons de parler vicieuses. L'acte mental est temporellement incoërcible. On mesure seulement des intervalles de temps entre des phénomènes manifestés physiquement.

Il s'ensuit du principe de contradiction que les changements élémentaires dans la nature ne peuvent se produire qu'instantanément. Tous les phénomènes sont fondamentalement réductibles aux actes des monades, dont ils forment des multitudes de composés divers sous la loi de l'harmonie préétablie (art. XXI et suiv.). L'ordre du monde n'est donc pas un développement continu de phénomènes enchaînés, mais la résultante des *pulsations* des monades considérées chacune en son mode de vie et d'action, et dans la portée qu'elle peut avoir pour les modifications des autres.

XLIX

L'exposition des catégories, leur distribution, se prêtent à différents points de vue, à cause des applications qui se font des unes aux autres, quoique mutuellement irréductibles. Il paraît naturel de faire suivre ici le *devenir* non par la *causalité* mais par la *finalité*. La finalité est la grande loi dynamique de la nature, loi partout présente et dominante où est la vie, et conservant sur la vie tout son empire, tandis que la cause n'apparaît pleinement et bien dégagée qu'avec la liberté, au sommet de ce que nous connaissons de l'existence, et demeure cachée pour nous au fondement de ce que nous appelons *forces de la nature*, et qui n'est rien que résultantes de modifications mutuelles de monades dont les rapports sont réglés par l'harmonie préétablie.

La catégorie du devenir subit la loi générale de la relation, c'est-à-dire se forme de la synthèse d'une négation (ou distinction) et d'une affirmation (ou identification), en ce qu'elle fait envisager le rapport comme posé et supprimé dans le phénomène, sous une condition de temps. La catégorie de finalité reçoit la même forme, elle fait la synthèse de l'*état présent* de l'être

vivant, ou monade, qui se nie lui-même, *se repousse*, en tant qu'affecté d'un défaut, d'un besoin, d'une peine, et d'un *autre état*, futur, qu'il imagine, et auquel *il tend* pour s'y reposer en attendant le sentiment de besoins nouveaux. Cet état appelé, ou désiré, est la *fin* dont le sentiment se caractérise par la *passion*. Et la passion varie selon les objets et selon les moments de la satisfaction obtenue, ou de la poursuite.

Les états, les moyens offerts ou refusés pour la poursuite des fins, et les fins elles-mêmes, atteintes ou manquées, prennent, au point de vue de la finalité, les caractères du *bien* et du *mal*. Les appétits et les désirs, auxquels s'oppose la contre-partie des aversions, donnent lieu, dans l'exercice de l'activité de celles des monades auxquelles s'ouvre le champ le plus libre, à toute la série des émotions et des passions (art. LXXIII et LXXIV).

L

La catégorie de causalité, avec la même source que celle de finalité, dans la pure enceinte de la monade, embrasse, dans la nature, des suites de phénomènes soumis au déterminisme de l'harmonie préétablie (art. XXIII et XXVIII). Des deux parts, les phénomènes s'étendent à l'univers tout entier, mais ceux de la finalité, de l'organisation, de la vie, des sentiments, des passions, et tout l'ensemble des synthèses qui s'en forment dépendent d'un mobile unique, l'*attrait*, chez toutes les monades, à quelques sortes d'appétits qu'elles obéissent, suivant leurs degrés d'élévation et la complexité de leurs relations. Il en est autrement dans l'ordre de la causalité; là, à mesure que les représentations et les actes deviennent plus conscients, la conscience des déterminations revêt le caractère désigné sous le nom de *volonté*.

Ce caractère se marque distinctement chez les animaux supérieurs. Chez l'homme, il y a quelque chose de plus : tout en supposant qu'il s'agisse d'actes volontaires déterminés, comme chez les animaux, par les antécédents, les circonstances et les qualités natives, les motifs cessent pourtant d'être de simple attrait, ils sont souvent empruntés aux lois de l'intelligence, *à la raison*. Ce n'est pas qu'on puisse dire alors que la finalité disparaît, la finalité ne disparaît jamais, mais elle s'applique à un ordre de fins nouvelles, et s'accompagne du sentiment clair de *vouloir* pour créer les moyens de ces fins.

Ce sentiment se fortifie et atteint son plus haut point par la double représentation que l'homme se donne, en beaucoup de cas, de tel acte comme pouvant se réaliser ou ne se pas réaliser, et de sa propre puissance, comme maître de cette alternative. A ce moment, le problème du libre arbitre se pose à sa réflexion (art. LXII).

Prenons l'idée de cause dans sa plus grande généralité, telle qu'elle se présente pour l'harmonie préétablie; nous devons alors faire abstraction de la volonté considérée comme le plus haut point de l'activité de la monade et donnant lieu à un effet immédiat; nous devons laisser de côté les actions des monades des divers ordres, comme ne nous étant connues que par hypothèse et peu ou point définies pour nous, mais surtout parce que les phénomènes naturels résultent tous d'un assemblage de causes immense, et que les *forces*, qui sont ces causes générales pour les sciences physiques : pesanteur, élasticité, chaleur, etc., ou bien ont elles-mêmes à être expliquées (ramenées *à leurs causes*), ou ne sont que des termes abstraits. On est ainsi conduit à remplacer la notion formelle de la cause, dans l'ordre du déterminisme scientifique, auquel, de sa nature, elle est étrangère, par l'idée de l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour la production d'un phénomène donné. L'expérience seule enseigne

ces conditions dans chaque genre d'investigations (art. LXI).

La synthèse propre à cette catégorie reçoit la forme commune aux autres relations fondamentales; car on peut donner à la notion d'*acte* une acception générale, suivant laquelle elle s'applique à des faits actuels quelconques, en tant qu'ils sont les résultantes de la masse des antécédents par la loi de causalité : ce terme est alors le terme de distinction par rapport à l'ensemble des possibles confondus sous le chef de *puissance*; et la *force*, pouvoir effectif de production, est le terme synthétique de l'acte et de la puissance, rendant une idée que l'esprit introduit toujours entre ce qui n'était que possibilité, et ce qui devient réalité.

Cette idée de force, s'il s'agit des phénomènes de la volonté, et seulement alors, trouve son application réelle, son application à des cas individuels où la cause comme pouvoir et action, dans le sens propre et radical de ces mots, prend sa signification la seule claire. Elle a, s'il s'agit des phénomènes naturels, un sens général et abstrait qui n'atteint qu'en bloc l'activité des monades.

LI

La conscience, quel que soit le degré de distinction et de clarté où elle s'élève, ou celui auquel elle peut descendre, pour la détermination du sujet, de l'objet et de leur rapport, est toujours le caractère de la monade, substance simple, et, par conséquent de tout être réel, puisque les substances composées sont des produits de l'harmonie préétablie dans lesquels toute représentation, totale ou partielle, plus ou moins étendue, est le fait d'une monade et ne peut être autre chose (art. XX).

Si la conscience, à tous ses degrés, s'évanouissait, tous les objets et le monde disparaîtraient. On peut

donc regarder la relation en général, et toutes les catégories définies en leurs formes abstraites, comme inséparables de ce concret et de ce réel, la conscience, distribuée entre tous les êtres.

La conscience prend le nom de *personne*, quand elle est portée à ce degré supérieur, à la fois de distinction et d'étendue, où elle obtient la connaissance du propre et de l'universel, et le pouvoir de former des concepts, et d'appliquer ces lois fondamentales de l'esprit qui sont les catégories. Elle est alors elle-même la catégorie vivante, assemblage de toutes les autres, et les possédant pour soumettre à ses lois les rapports particuliers, et procéder à la connaissance de tout l'univers accessible.

La personnalité est ainsi une loi au titre le plus éminent, la synthèse réalisée des lois, la relation des relations. Elle présente elle-même le caractère général des catégories, c'est-à-dire qu'elle se constitue en se déterminant comme sujet par un acte de distinction et de limitation à l'égard d'un ensemble indéterminé de représentations objectives : la monade-personne est le *soi du non soi*. On n'a point à introduire ici la question du monde extérieur et de sa réalité, on doit considérer ce monde comme représenté dans cette monade, nullement en lui-même, et, dans cette monade, il ne peut être que l'objet interne de la conscience, le *non soi du soi*. Le langage commun qui identifie la conscience et le moi serait incorrect si, le prenant à la rigueur, on supposait que le moi est l'un des termes seulement de la relation du sujet à l'objet : à savoir le sujet. Ces deux termes sont inséparables.

Telle est la raison pour laquelle il faut écarter la représentation substantialiste de l'âme comme un sujet de qualités (les *facultés*), dont l'une serait la conscience. L'attribution des qualités à la monade, et la monade elle-même ont pour toute signification des lois (art. XVI). La conscience, qualité première et première loi (art. V),

est le principe et la clé de toutes les lois possibles, l'unique objet de connaissance que nous puissions trouver au fond des phénomènes, et de celui d'entre eux sous la forme duquel seul nous atteignons tous les autres.

Si l'on adopte la dénomination de *phénoménisme* pour la doctrine ainsi comprise, et opposée au *substantialisme*, il est essentiel d'observer que son trait principal est la reconnaissance et l'étude des lois, au lieu que l'école empiriste, à laquelle sont dues les analyses qui ont ruiné le réalisme subtantialiste, a toujours pris à tâche de montrer dans la seule expérience le principe et le moyen de la liaison des phénomènes (44).

La loi d'individuation obtient dans la monade-personne son plus haut accomplissement, en même temps que la loi en général y atteint son universalité de représentation; que l'individu y arrive à la plus grande extension de connaissance et d'action; et que son organisme y est le plus centralisé pour le service de son pouvoir sur lui-même et sur le monde externe (45).

LII

La relation de la personne à ses semblables donne lieu à des déterminations d'un genre nouveau qu'on ne doit pas mêler avec les catégories. Toute catégorie se forme de la synthèse de deux concepts. L'application s'en fait universellement aux phénomènes. Lorsque le cas intéresse les actes d'une personne, ou les fins qu'elle se propose, c'est encore à cette personne qu'il se termine, sans qu'il y ait lieu à rechercher si la détermination est sujette à ces conditions qu'on appelle morales. C'est exclusivement ainsi que nous avons défini les catégories, et elles portent sur l'ensemble de l'animalité, quoique les animaux se représentent à des degrés si

variables, et si abaissés comparativement à l'homme, les différents rapports auxquels elles s'étendent.

Les relations entre les animaux de même ou de différente espèce, en ce qui concerne les intérêts des individus, leurs fins respectives, sont déterminées, même là où ils forment des sociétés animales très étroites, par leurs instincts, leurs sentiments, selon qu'ils sont éveillés, et les circonstances. Il n'y a pas chez eux de signes de cette idée formelle : qu'*il faut* qu'une telle chose se fasse; qu'une telle chose *doit* se faire d'une telle manière. Lorsque les travaux sont associés, l'uniformité ne vient pas de l'imitation, les écarts des individus, s'il s'en produit, sont accidentels, non des effets d'initiative, et les mesures exigées par la solidarité se prennent aveuglément. Les animaux d'espèces supérieures offrent des signes de ces deux tendances contraires, l'imitation et l'initiative, mais sans que la réflexion les accompagne et les guide.

Chez l'homme, et dans ses plus basses sociétés plus encore que dans les autres, règne la *coutume*, qui est variable, et qui diffère beaucoup par sa nature des mœurs animales d'une espèce quelconque. La coutume a deux facteurs qui s'opposent sous une suite d'aspects : imitation et initiative, conformisme et contrariété, continuation et originalité, solidarité et individualité. De là le continuel conflit, au cours duquel se forment les jugements du *bon* ou du *mauvais*, selon qu'une manière d'être ou de faire de l'individu passe auprès de la plupart pour être *ce qu'il faut* ou pour être *ce qu'il ne faudrait pas* dans le cas donné, et pour être ou louable, ou blâmable et punissable en conséquence. Il s'agit d'analyser les motifs de ce jugement. Ils sont de trois sortes, qui s'appliquent à la coutume, c'est-à-dire à la règle empirique des mœurs, telle qu'elle s'est établie en un lieu donné, sous la double influence antithétique des précédents ou habitudes acquises, et du prestige des hommes d'initiative, dont la parole, l'exemple, les

succès obtenus ont entraîné la foule des imitateurs et constitué un usage.

1° Le sentiment de la solidarité ne peut être que très fort dans une société en état de rivalité ou de guerre avec des peuples voisins. La constance, la continuité, la discipline s'imposent plus ou moins comme conditions d'existence, et exigent, en même temps que des chefs auxquels on obéisse, une conformité d'idées et d'usages chez les subordonnés. Il s'attache à cette conformité de l'individu à son groupe une idée d'*honneur*, qui se retrouve comme mobile de la plus haute importance dans toutes les sociétés possibles, et une idée de *devoir* (art. XCIII). Cette dernière implique un pouvoir de commander, une autorité; et à cette autorité il faut un siège.

2° Les idées religieuses et les superstitions, le culte des dieux fétiches, celui des esprits, celui des divinités du polythéisme, tous se liant aux règles de la conduite et des mœurs, ont donné à la notion du devoir le caractère d'obéissance à une autorité dominant celle des individus, et capable de causer le bonheur ou le malheur de ceux qui se conforment aux prescriptions, ou qui les violent. Selon que l'idée de Dieu s'est élevée, les idées de bien et de mal attachées à la matière des commandements divins, ou des défenses, se sont épurées; la notion de l'obligation est devenue plus morale;

3° Il a partout existé des relations entre des égaux, quelle qu'ait pu être d'ailleurs la différence de droits et de traitements que la coutume a établis et fait passer pour justes, selon qu'ils s'appliquent à des personnes de différentes classes ou de différentes conditions. L'observation ne permet pas d'admettre l'existence possible d'une tribu dans laquelle des hommes de même rang n'auraient pas l'idée les uns des autres comme de *semblables* dans l'acception morale du mot, mais où nul individu ne se connaîtrait d'autre raison que la crainte pour ne pas en tuer un autre, s'il y voyait pour lui de l'utilité. L'idée que ce qui convient à l'égard d'un

homme est ce qui convient à l'égard d'un autre homme, toutes choses égales d'ailleurs, est, au fond, celle que vise l'ancien précepte, de nous mettre mentalement à la place d'autrui, et de le mettre à la nôtre (*alteri ne facies*, etc.) afin de juger impartialement de ce qui ne doit pas *lui être fait*; et comme la *généralisation du cas* est, avec l'*égalité des personnes*, le principe à dégager d'un tel jugement, le caractère rationnel en est manifeste. Il faut donc y voir l'expression primitive de la même notion que le travail des moralistes a portée définitivement, dans l'œuvre de Kant, à sa perfection : nous voulons dire du précepte de *raison pure pratique*, dont ce philosophe a donné la formule sous le titre d'*impératif catégorique* (46).

LIII

Tandis que tous les hommes ont la connaissance des catégories : qualité, quantité, l'espace et le temps, la cause et la fin, dont ils font d'incessantes applications, abstraites et concrètes, il est hors de doute que la reconnaissance du principe rationnel de l'obligation, très inégalement partagée entre les hommes, entre les peuples, a été matière de progrès là où se sont rencontrées des sociétés progressives. Un nombre considérable d'individus, en tous lieux, ne se guident et ne prétendent même se guider, pour leur conduite, que sur des maximes empiriques et sur des sentiments personnels. L'obligation, corrélative de la liberté morale, est une notion du ressort de la plus élevée des fonctions hégémoniques de la nature humaine (art. LX) et n'est jamais atteinte que par une élite d'hommes probes (gardons-nous de dire spécialement de philosophes ou de savants).

Les fonctions mentales rattachées aux catégories, et d'usage universel, sont celles que la terminologie la

plus commune désigne : 1° comme *imagination* et *mémoire*, dans un domaine étendu, où n'atteint pas l'intelligence des animaux ; 2° comme *raison* (*jugement* et *raisonnement*), fonction qui, par les concepts et la liaison des concepts, fonde le langage, les sciences et leurs méthodes ; 3° comme *volonté*. Cette dernière, que nous nommons *hégémonique*, par opposition à celles qui, prises en elles-mêmes, ne seraient que *spontanées*, les gouverne toutes par l'*attention* et la *réflexion* (art. XLII), devient *raison pratique*, et s'applique d'une manière spéciale à la direction des causes et à la détermination des fins.

LIV

La mémoire est la première des fonctions à étudier, au point de vue de la personne, parce que la conscience s'étend essentiellement *dans le temps*, et qu'elle a la représentation de ses états comme successifs pour réelle condition d'existence (art. XII) ; mais on ne saurait au fond la tenir séparée de l'imagination qui, dans son acception la plus générale, embrasse tout ce qui, dans la représentation, prend une forme autre que de concept. La mémoire ajoute seulement aux idées suscitées dans la conscience, et qui y viennent par association, l'idée qu'elles lui ont déjà apparu, qu'elles sont situées dans *son passé*, avec leurs objets, quoique ceux-ci puissent bien exister encore dans le moment présent. C'est donc une application qui se fait de la catégorie de succession à une perception interne ; et comme la représentation, visant ainsi un rapport du présent au passé, ne peut s'appliquer à ce passé lui-même en tant que présent, il y a une incertitude inévitable sur la question — s'il arrive qu'elle se pose, — de décider si le phénomène, à savoir cette idée, cet objet, ont réellement existé dans ces rapports ; si, avec cette apparence

qu'ils portent, ils ne sont pas des produits actuels de l'imagination.

Il y a parité entre le rapport de l'imagination et de la mémoire, donnant lieu à ce doute méthodique, et le rapport de la sensation à la perception externe, lorsqu'on vient à se demander si cette dernière est réelle, c'est-à-dire si l'objet externe est réellement *présent* (ceci est un autre sens de la *présence*) quand la sensation a lieu. En effet, toute sensation est imagination ; l'imagition est *sensation vraie*, lorsque l'impression nommée sensation s'y joint, et il n'y a point de *sensations fausses* (47) ; mais la perception peut être fausse, elle ne porte pas sa garantie de vérité avec elle, puisqu'il n'est pas possible que l'extériorité soit perçue autrement que comme représentation d'extériorité ; et elle est fausse dans les cas où la sensation est *hallucinatoire* par suite de rapports anormaux de la conscience avec certaines des monades de son organisme.

Le doute, souvent bien fondé, touchant l'exactitude des représentations de la mémoire, et le doute moins commun, sur la véracité des perceptions, — qu'il ne faut pas confondre avec les illusions des sens, remédiables de leur nature, — sont impossibles à écarter de l'esprit, au point de vue logique, ou de la méthode. De là une intervention forcée de la croyance et de ses critères propres, dans les affirmations touchant des réalités dont le jugement appartient essentiellement au domaine pratique.

L'imagination, en un sens très étroit, ne s'appliquerait qu'à la production ou reproduction mentales des représentations propres à la catégorie de l'étendue, et à tout ce qui dans la perception ou dans la mémoire porte éminemment ce caractère. Mais des représentations de cette nature se trouvent si fortement et continuellement liées aux qualités sensibles, à leurs souvenirs, à tout ce qui forme la trame de l'association des idées, sans excepter les matières de raisonnement et

les sciences, qui ont l'emploi des signes, c'est-à-dire des images, pour indispensable, que l'usage a dû s'établir d'étendre le terme d'imagination à la fonction de suscitation dans l'esprit de ces idées, quelles qu'elles soient, qui sont accompagnées d'images. Il n'y a que les concepts purs et les abstractions formelles qui puissent s'offrir à la perception interne ou venir à la mémoire sans revêtir cette forme d'images, encore bien que des signes leur soient affectés pour l'expression et pour les liaisons des idées.

LV

L'extension très justifiée de la fonction d'imagination à toutes les idées, en tant que produites ou reproduites dans l'esprit, et le continuel mélange de cette fonction avec la fonction de la mémoire, ou des images avec les souvenirs, font que, si on les considère l'une et l'autre exclusivement dans leur exercice spontané, ces fonctions remplissent tout le cours de l'association des idées, en une conscience donnée. A ce point de vue, elles diffèrent chez l'homme, par leur amplitude, par l'importance du domaine où elles s'étendent, mais non par leur nature et leur mode d'exercice, de ce qu'elles sont chez les animaux supérieurs (article XL).

L'explication physiologique qu'on a donnée de l'association fournit à la fois une image du phénomène, et en marque la place correspondante en monadologie. Les auteurs de cette psychologie cérébrale regardent les centres nerveux cérébraux comme aptes à conserver les impressions reçues par les organes des sens, et ils admettent que « lorsque deux procès cérébraux élémentaires ont été en action ou simultanément, ou en succession immédiate, l'un d'eux, en se reproduisant, tend à propager son excitation dans l'autre » (48). Il en est de la mémoire comme de l'imagination, en cette

suscitation spontanée d'une représentation par une autre que l'habitude lui a liée. Le siège des phénomènes est dans la monade centrale de l'animal, c'est le point de vue psychologique; il est dans les monades dont les modifications conditionnent les siennes ou en sont conditionnées suivant la loi de l'harmonie préétablie, c'est le point de vue physiologique traduit dans la monadologie.

Dans le cas de la mémoire, l'idée suggérée par association n'implique point par elle-même et par son retour, qu'elle ait déjà été perçue. L'idée formelle du temps écoulé, celle du fait que telle perception, *la même*, s'est déjà présentée *à un autre moment* de la durée, cette idée est originale et ne peut que se venir joindre à l'association proprement dite. Elle doit s'y joindre plus ou moins vive, et néanmoins confuse, dans la conscience animale, parce que les passions éveillées chez l'animal par des idées associées doivent se rapporter à des plaisirs ou à des peines dont il se souvient comme les *ayant* éprouvées déjà; mais il est aisé de juger que le rapport ne lui est pas représenté en détail et classé avec ses circonstances dans une série d'événements. L'homme lui-même, dans les cas analogues, fait un travail plus ou moins rapide, quelquefois difficultueux, pour restituer le passé, quand il y est intéressé. Il n'a jamais la perception directe d'une durée petite ou grande, il ne peut que distribuer les souvenirs de ses perceptions en séries sur cette scène idéale, qui est *la forme intuitive du temps*. Il les enchaîne logiquement les uns aux autres, et les rapporte à des repères que lui fournit la mesure externe du temps, grâce à des mouvements où il peut croire que les espaces parcourus sont proportionnels à *son écoulement uniforme* (art. XLVII).

LVI

La mémoire en tant que connaissance de l'antériorité est propre à la conscience humaine en deux cas : le cas de la remémoration active, et un autre, qui en est une sorte de généralisation : la localisation systématique des faits dans le passé, selon leur ordre de succession. Le premier cas est celui de la recherche et de la reconstitution d'un fait ou d'une pensée oubliés. C'est exactement le contraire du mécanisme de la mémoire spontanée, de l'association spontanée des idées; car il s'y agit de retrouver un anneau échappé de la chaîne des souvenirs. On y parvient par une suite de tâtonnements qui mettent à profit le jeu des associations naturelles. Ce travail n'en est pas moins une fonction hégémonique de l'esprit. Le second cas embrasse l'œuvre à laquelle chaque personne est tenue plus ou moins pour coordonner les éléments de sa vie physique et morale, lier le présent au passé, faire entrer pour ainsi dire le passé dans le présent, constituer leur unité. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut se connaître *dans la durée* et non pas seulement *dans le moment.*

L'œuvre de la mémoire est de la même nature, et n'est toujours que l'extension de la connaissance de soi, quand elle se transporte du domaine de la vie individuelle à celui d'une vie nationale, ou d'une société, ou enfin de l'humanité tout entière. Elle est alors la chronologie et l'histoire, la mémoire des hommes en corps. Elle exige au plus haut degré de l'historien la recherche, devenue relativement désintéressée, de ce que les faits renferment de plus éloigné de la simple association des idées.

La prévision est assimilable à la mémoire et se meut dans un même ordre d'intuitions et de rapports, à cela près qu'elle ne s'applique plus à des phénomènes qu'on

tient pour acquis, mais à d'autres qui leur seraient liés, qui ne sont que possibles et qu'on peut imaginer comme plus ou moins probables. L'imagination se substituerait donc là totalement à la mémoire, si ce n'était qu'elle opère expressément sur les choses du temps, en les mettant, quoiqu'elles ne soient pensées que comme futures, en rapport affirmé avec celles qui sont accomplies. Le cours de pensée active et pratique d'une personne se fait d'un mélange de souvenirs et de prévisions avec des représentations actuelles en suspens, qui peuvent être écartées pendant que d'autres sont rappelées d'un passé plus ou moins proche, quelquefois lointain. Que fait-on par là, sinon des abstractions, des séparations, des restitutions? On oublie pour se souvenir, on se défait pour se refaire, et la chaîne des associations est continuellement rompue et reprise. Grâce à de tels actes de remémoration, qui sont la recherche volontaire et, au besoin, le retour en possession d'un état de conscience que l'on sait ou que l'on croit avoir été le sien, on fait revivre cet état dans l'état actuel. Le rappel du passé et de toute la suite qu'il a eue, dont se compose ce qu'on appelle l'*expérience*, est une œuvre de reconstitution de cette synthèse qui est l'identité personnelle, et engage par prévision l'avenir : par prévision, et par des résolutions prises. Le plus haut degré de la direction de l'esprit s'atteint par un règlement de vie qui ressort de la contemplation de l'ensemble.

L'imagination, la mémoire et la prévision sont liées dans cette sphère pratique. Mais la mémoire peut se troubler, fournir à l'imagination des données sans conscience de leur origine. La direction de l'esprit peut s'abandonner temporairement elle-même, et laisser faire les associations; elle peut s'affaiblir, elle peut se perdre; le jugement sur le passé et sur l'avenir, l'appréciation des possibilités, peuvent s'altérer, s'égarer, ou tomber dans une complète inconsistance, et toutes les

représentations devenir incohérentes. Il se peut qu'une idée fixe, au contraire, prenne possession de la conscience. Tous ces cas ont cela de commun que l'imagination survit aux autres fonctions, au moins en tant que normales, et compose pour ainsi dire tous les phénomènes; ils forment cependant trois classes bien différentes : 1° la rêverie; 2° le rêve et le somnambulisme naturel; 3° les phénomènes hypnotiques et l'aliénation mentale. La part que prennent à ces états les monades de l'organisme est variable et d'une détermination difficile (49).

Le phénomène capital, appartenant à l'ordre normal autant que fait le sommeil lui-même, dont il constitue la part de fonction représentative conservée en cet état, est la suscitation spontanée des images, jointe à des interprétations fournies en dehors de la conscience dirigeante. La monadologie rend compte des faits.

Premièrement, que des images soient produites par une certaine fonction des monades organiques : images formelles de la vue ou de l'ouïe, indépendamment de toute application à des idées distinctes, on doit le conclure des hallucinations des aliénés; car il est bien manifeste que la signification qu'ils prêtent à leurs sensations réelles, perceptions illusoires, est le résultat arbitraire d'interprétations dictées par leurs idées et par leurs passions, et non une propriété de ces images en elles-mêmes.

En second lieu, la condition normale du sommeil nous montre une production d'images, également spontanées, qui, cette fois, ne reçoivent pas de la pensée d'un fou à l'état de veille leur sens en tant qu'idées, mais éprouvent des déterminations et suivent un cours propre que le dormeur, après son réveil, sait très bien avoir été indépendants de son jugement. Le fou raisonneur, lui, quand il est guéri, sait, au contraire, que son jugement s'est exercé tout en s'égarant. Il faut admettre l'existence d'une fonction représentative ayant

son siège dans les monades des organes et capable de fournir, d'un côté, des images formelles, de l'autre, leurs modes de coordination et d'idéation interprétative, qui se transmettent à la conscience centrale passivement solidaire. L'origine de ces phénomènes doit être en des associations imaginatives et mémoratives (à peine modifiées quelquefois par des sensations actuelles) du dormeur, liées, d'une autre part, à sa nature émotionnelle et à des habitudes mentales, peut-être héréditaires.

Une production spontanée d'images qui ne sont pas encore des idées distinctes; des liaisons d'images et d'idées qui n'impliquent pas encore l'hégémonie mentale; enfin cette hégémonie même, au-dessus de laquelle apparaît la puissance des contraires, telles sont les grandes divisions qui s'imposent à la monadologie en ce qui touche les représentations pour lesquelles il y aurait à chercher les correspondances organiques.

Une remarque paradoxale qui se présente à propos de la comparaison des images du rêve et de celles de l'halluciné raisonneur, c'est que ce dernier, quoique fou, jouit en un sens de la raison, qui manque à l'autre. Il en est ainsi, en effet, et cela tient à ce que la folie renferme toujours un élément moral. Après tout, le déraisonner suppose la raison. L'instrument mal manié est encore l'instrument.

LVII

Cette même fonction imaginative qui, laissée à elle-même, produit les associations spontanées d'images; avec la complicité de la conscience, la rêverie; dans le sommeil, des assemblages d'idées incompatibles; dans la folie, des jugements que la même personne revenue à l'état sain trouvera déraisonnables, — cette fonction est celle aussi qui fournit leur matière aux constructions

scientifiques et aux arts plastiques. Dans son acception première et fondamentale, l'imagination embrasse les rapports compris dans les catégories de l'espace et du temps, par conséquent la géométrie et la mécanique, et les sciences de la nature, qui toutes en dépendent; car elles supposent la puissance intellectuelle des représentations spatiales, et de leurs modes et changements, maniés par pure *spéculation* indépendamment de toute perception. L'artiste est éminemment doué du même pouvoir; il y joint les dons d'imitation, de composition inventive et d'expression symbolique de la pensée ou du sentiment par l'image.

L'imagination constructive, ou reconstructive, s'applique, en un autre ordre d'objets, aux compositions historiques, à l'interprétation des faits et à leur enchaînement, qui exigent des hypothèses, aux prévisions auxquelles la reconstruction du passé peut donner lieu, et de là aux systèmes des philosophes de l'histoire, et même enfin à des doctrines philosophiques, chez des auteurs qui conduisent leurs analyses et composent leurs synthèses en prenant pour matériaux, ou pour modes de liaison des idées, des images.

C'est enfin à l'imagination constructive que sont dues les compositions littéraires dans lesquelles la fiction ne se donne que pour ce qu'elle est. Elle crée par cette méthode le premier des arts, quand elle vise à représenter sous la forme et avec toutes les apparences du particulier, dans la poésie, épique, lyrique, dramatique et dans le roman, la vie humaine par des récits, des scènes, des tableaux, avec des traits de sentiment *individuel* où se reconnaît une vérité *universelle*. Une telle production est à la fois un organe de la connaissance de l'humanité par les hommes, et une manière de jeu qui les élève au-dessus des circonstances, et de leurs intérêts, de leurs passions, de leurs caractères mêmes, en leur procurant une contemplation d'ordre général et toute en idée. Cette belle loi a été dès longtemps

pénétrée par Aristote; il l'a exprimée en des formules, bien connues, mais souvent mal comprises, qui sont l'équivalent d'une définition logique de la *poésie* (art. cv et note 89).

LVIII

L'imagination productive n'échappe, dans ses œuvres, à la dispersion et à l'incohérence des idées, qui seraient la suite d'un enchaînement dans lequel les liaisons seraient fournies exclusivement par des rapports d'images, ou par l'habitude, que grâce à l'intervention active de la logique. La *logique* est l'application des catégories, ou des jugements d'ordre général qui dépendent des catégories, à la coordination des idées, pour la solution des problèmes posés à l'intelligence. Une fonction hégémonique de l'esprit est nécessaire pour dégager et lier méthodiquement les éléments logiques de la pensée. L'ensemble des jugements généraux est la *raison théorique*. La méthode par laquelle s'établissent ces liaisons est le *raisonnement*. Le principe de relativité est le fondement de cette raison. A sa suite viennent les différentes relations originales dont dépendent tous les jugements possibles. Le principe de contradiction appliqué à la catégorie de qualité, ou rapport du sujet à l'attribut, et à la catégorie de quantité, ou rapport de la partie au tout, est le fondement du raisonnement, et tout d'abord de la parole qui est un raisonnement continuel.

La constitution de la parole implique d'abord la donnée intellectuelle des concepts, parce que les idées, les plus matérielles et les plus particulières dans les objets qu'elles visent pratiquement, aussi bien que celles qui sont métaphoriques ou symboliques, et que celles qui expriment formellement l'universel, sont générales dans les termes qui les dénotent et qui déno-

tent d'une manière implicite tous les cas particuliers auxquels elles peuvent s'étendre. Le concept ainsi défini représente toujours le rapport d'un attribut à un sujet, quelle que soit leur nature, concrète ou abstraite, et même quand, au lieu d'attributs, c'est d'actes ou d'états qu'il est question, mais qui peuvent toujours être pris dans un sens qualificatif du sujet. C'est ce rapport qui est exprimé par la copule *est*, dans la proposition. Il est, supposé en tout langage. Celui des deux termes qui a le plus d'extension, l'attribut, est alors assimilé à une espèce dont le sujet dénote un individu, ou à un genre dont le sujet dénote une espèce. Puis l'espèce est assimilée à un multiple et à un tout dont les individus sont les unités; le genre, à un tout qui a pour unités des espèces; et ainsi de suite. Le langage le plus ordinaire ne fait autre chose que de manier ces rapports, et, en les maniant, il s'attache à observer le principe de contradiction, c'est-à-dire à ne pas troubler l'ordre des rapports enveloppés les uns dans les autres, et à ne pas *affirmer et nier en même temps le même du même sous le même rapport*.

La théorie du syllogisme est la mise en système de ce procédé du raisonnement, inhérent à l'usage de la parole, et qui appartient aux hommes de toute race et de toute civilisation; car ils ne font pas un moindre emploi que les logiciens de la faculté de donner à toutes les pensées la forme d'une attribution de qualités. Le manque d'idées abstraites, qu'on reprend chez les « sauvages », n'est qu'apparent; il ne leur serait pas possible de parler sans abstraire. Seulement, quand ils envisagent séparément l'idée abstraite, ils la *réalisent* : c'est un vice logique dont beaucoup de savants et de philosophes sont atteints comme eux. Il faut se contenter de dire que les hommes dont l'intelligence est faible ou peu développée n'usent point du genre des abstractions applicables à des sujets dont ils n'ont point l'idée.

Le syllogisme est la forme de raisonnement déductif qui se rattache sous divers modes à ce jugement de qualité : que *ce qui est attribuable au genre* (*ou à l'espèce*) *est attribuable à l'espèce* (*ou à l'individu*); et à ce jugement correspondant, de quantité : *que la partie d'une partie d'un tout est une partie de ce tout*. Ce sont là des jugements apriorique, en tant qu'ils affirment les concepts ou relations fondamentales, constitutives des deux catégories; mais ils sont analytiques en ce qu'ils ne font qu'énoncer et développer des idées impliquées dans ces mêmes concepts.

Tous les modes possibles du syllogisme, affirmatifs, négatifs, universels, particuliers, dans leurs termes ou dans leurs conclusions, quand elles sont légitimes, se démontrent en se ramenant à cette forme fondamentale (dans laquelle la copule a la signification qui vient d'être définie) : *Tout A est B, tout C est A; donc tout C est B*. Les démonstrations s'obtiennent toujours en s'appuyant sur la notion générale du rapport qualitatif, et sur le principe de contradiction, au moyen de la *réduction à l'absurde*, procédé qui lui-même s'appuie sur ce principe, parce qu'il consiste à faire voir que la proposition contradictoire de celle qu'on se propose de démontrer serait elle-même contradictoire de ce qui est admis dans les prémisses (50).

Le raisonnement mathématique ne diffère pas du syllogisme; il a seulement des formes simplifiées par l'emploi de signes spéciaux (51). Les propositions, quand elles ne sont pas déduites de propositions antérieures, et par conséquent regardées, en termes de la catégorie de qualité, comme des espèces rangées sous leurs genres et soumises à la loi générale de cette subordination, expriment ou des relations qui rentrent dans les concepts fondamentaux des catégories, ou des synthèses de certains de ces concepts (52). Elles sont ou analytiques, — et on les nomme des *axiomes* quand elles n'admettent pas d'autre démonstration que le rappel du

concept *a priori* dont elles dépendent, — ou synthétiques et réclamées alors sous le nom de *postulats*, par la géométrie qui ne peut les classer dans la suite de ses propositions déduites.

LIX

La distinction entre les propositions analytiques et les propositions synthétiques s'étend à tous les sujets de raisonnement. Il importe de connaître la source des propositions générales qui servent de prémisses majeures aux syllogismes afin de distinguer celles qui sont démontrées d'ailleurs, ou qui pourraient l'être, d'avec celles qui sont ou des relations primordiales inhérentes aux catégories, ou des relations entre ces relations, et, dans les deux cas, des synthèses *a priori* données comme conditions à l'intelligence et à l'expérience, indémontrables par conséquent.

A ces sortes de jugements synthétiques il faut joindre comme également indémontrables, quoique d'un genre différent, les jugements synthétiques *a posteriori*, c'est-à-dire certaines relations constantes qui ne nous sont connues que par l'expérience (53).

Le jugement synthétique étant ainsi défini, nous appelons analytique tout jugement qui est tel qu'il ne dépasse pas la limite de la notion primordiale, dont il ne fait qu'éclaircir ou développer le contenu propre, et en outre tout jugement qui, n'étant pas dans ce cas, est ramenable à quelque jugement synthétique, *analytiquement*, c'est-à-dire par des raisonnements syllogistiques, soit immédiatement, soit de proche en proche par des démonstrations de cette nature (54).

Quelles que soient les prémisses d'un raisonnement, vraies ou fausses qu'on les suppose, la conclusion du syllogisme, si elle est tirée correctement, est formellement bonne ou valable. La logique formelle n'a point

affaire à la vérité en soi des propositions. Dans tous les cas possibles, la prémisse majeure d'un syllogisme peut au moins être regardée comme une hypothèse, et, ainsi posée, la logique elle-même est, avec l'expérience, un moyen pour l'étude de ses conséquences et pour sa vérification. La liaison des propositions a par elle-même un intérêt considérable (55).

LX

Après la définition du *syllogisme* qui est le raisonnement déductif, devrait venir, ce semble, la définition de l'induction *en tant que raisonnement inductif*; mais il n'y a pas de raisonnement inductif, *pour la logique*. L'induction considérée comme le cas où le principe (la majeure) s'*induit* logiquement de la conclusion (par le moyen de la mineure) devrait être, si elle existait, le retournement de la forme typique du syllogisme (article LVIII). Cette forme est : *Tout A est B, tout C est A; donc tout C est B.* Le syllogisme inductif serait donc : *Tout C est B, tout C est A; donc tout A est B.* Mais ce serait là l'ordre renversé du jugement synthétique tiré des catégories de qualité et de quantité, car cela supposerait que l'attribut (B) appartient au genre (A) par la raison qu'il appartient à l'espèce (C), ou encore que tout A est une partie de B parce que tout C, qui est une partie de A, est une partie de B. Il faudrait pour cela que tout C fût tout A, non pas seulement une partie de A, et que, par conséquent, C et A fussent des termes identiques.

C'est en satisfaisant à cette condition, en effet, qu'on obtient le syllogisme appelé inductif, ou fondé sur la *simple énumération*. Dans ce syllogisme, la conclusion, *tout C est B*, et la majeure, *tout A est B*, sont réciproques; mais c'est que la mineure reçoit pour signification *C est A*, sous cette forme : c', c'', c'''.... (toutes les espèces comprises dans C) sont a', a'', a''' (toutes les espèces

comprises dans *A*). Il n'y a plus ni syllogisme, ni raisonnement à proprement parler, c'est une identité pure, une conclusion tirée du même au même.

Qu'est-ce qu'une induction? Veut-on donner le nom de raisonnement à l'opération intellectuelle que chacun fait, les savants et les ignorants, à tout moment et en toute matière, et les animaux eux-mêmes, en présumant des rapports plus étendus à l'occasion de ceux d'une certaine espèce qui leur sont soumis par l'expérience en nombre plus ou moins grand? La pensée d'attribuer à un genre une propriété vérifiée dans une espèce seulement, n'est autre chose qu'une opération de cette nature, et l'induction, dans ce sens qui est celui du commun langage, est un raisonnement. Mais si l'on entend réserver le nom de raisonnement à un enchaînement logique de jugements, l'induction n'est pas un raisonnement. Ces philosophes ont poursuivi une chimère qui ont cherché la formule sûre de l'*induction légitime*.

On s'occupe beaucoup, sous le nom d'induction, des jugements qu'on a quelquefois distingués sous le nom d'*inductions morales*, et qui consistent en effet dans l'affirmation de certaines relations, qu'on généralise, et de certaines attentes communes et légitimes dont le sujet ne comporte pas la démonstration. Ce sont là des croyances, dont la plus générale, se rapportant à ce qu'on appelle en termes trop vagues l'*ordre du monde*, soulève de grandes questions; mais on a tort de la mêler à la question de l'induction logique? car il en résulte une confusion de méthodes qui ne peut que dérouter la philosophie.

On regarde enfin l'induction comme la méthode propre des sciences expérimentales : c'est se tromper à la fois dans l'application spéciale du procédé inductif, et dans l'idée à se faire de la nature de ces sciences. Il y a seulement deux cas, et ils sont marqués d'un caractère fort particulier, dans lesquels on peut reconnaître une

sorte d'induction scientifique. Encore même l'un des deux concerne l'analyse mathématique (56) et ne touche pas l'expérience. L'autre regarde la question de la probabilité du retour d'un événement qui s'est produit un nombre de fois plus ou moins grand en des circonstances données, alors qu'on ne lui connaît aucune cause déterminée, et qu'on peut l'assimiler à un *fait de hasard* (57). Ce cas est également étranger à la logique commune et à l'investigation expérimentale. Hors de là l'induction n'est ni d'une autre nature, ni d'un autre usage, dans les sciences, que pour les rapprochements ou généralisations les plus ordinaires à la portée de chacun dans le cours de la vie.

LXI

Les progrès de l'analyse et de la méthode nominaliste, en mettant fin à la recherche de *l'essence* et de *la cause* dans les sciences physiques, ont fait reconnaître l'investigation des phénomènes, de leurs conditions, de leurs relations, de leurs lois plus ou moins générales, pour l'unique objet d'une connaissance scientifique. Mais on a continué, par un transport naturel et habituel de la notion propre de cause, et par son application aux précédents les plus en vue d'un changement, à réserver ce nom de *cause* à celui des phénomènes qui, *en des circonstances données*, *toujours les mêmes*, est immédiatement suivi de l'effet. La question essentielle et le vrai moyen de la découverte, en physique, ont dès lors consisté à établir ces circonstances identiques de manière à éviter l'intervention de tout phénomène autre que celui qu'on se propose de mettre en expérience en qualité de cause pour obtenir l'effet attendu. Lorsque l'expérience est réussie, c'est-à-dire quand le rapport constant du conséquent à l'antécédent, *toutes choses égales d'ailleurs*, est constaté, le premier

pas et généralement le plus difficile est fait. Le second et définitif se fait par l'étude expérimentale de la loi, quantitative et mathématique autant qu'il se peut, par laquelle les variations du phénomène *effet* sont liées aux variations du phénomène *cause*.

Il n'est pas d'œuvre importante en physique, en chimie, en physiologie, à moins qu'elle se soit réduite à l'observation pure, qui ait été accomplie par une autre méthode depuis que les premiers modèles de son application ont été fournis il y a trois siècles. Or il est clair que l'induction, dans le sens le plus commun du mot, c'est-à-dire la généralisation d'un certain rapport observé entre des phénomènes est toujours le procédé de l'esprit qui fait qu'un savant choisit un phénomène plutôt qu'un autre pour le mettre en expérience comme cause déterminante de certains effets; mais rien à cet égard, hormis le degré de perspicacité, ne sépare ce savant de ses confrères, ou des autres personnes plus ou moins attentives, qui, sans recherches spéciales ont pu observer que la présence ou l'absence de certains phénomènes détermine ou empêche ordinairement la production de certains autres. Celui qui décide de spéculer et d'expérimenter sur un rapprochement, sur une analogie, sur une rencontre de deux faits qui paraissent liés, celui-là pose une hypothèse; c'est le vrai nom de l'induction dans ce cas, et le travail propre du savant est l'essai méthodique de sa vérification. L'induction toute seule, par exemple l'anticipation de génie d'un Kepler, assimilant le mouvement de la lune à la chute d'un corps pesant, quoiqu'il ne manquât rien à ce rapprochement au point de vue mécanique, n'était pas encore la découverte d'une cause acquise à l'astronomie, avant les observations et les calculs qui permirent de la dégager, comme on vérifie une hypothèse par des expériences. Et une vague hypothèse, déjà répandue dans l'antiquité, sur la vertu attractive de la terre pour expliquer la pesanteur, n'avait rien appris au physicien avant

l'étude mathématique et expérimentale de la loi qui formule l'action d'une force accélératrice constante.

LXII

La méthode scientifique a pour postulat l'enchaînement constant des phénomènes, puisque son objet positif est la détermination, sous le nom de causes, de ceux d'entre eux qui sont tels, dans chaque ordre d'investigations, que dès qu'ils sont donnés, d'autres se produisent constamment en conséquence, qui ont avec les premiers des relations fixes, toujours les mêmes. La logique nous pose alors cette question : Tous les phénomènes possibles sont-ils ainsi déterminés invariablement par leurs antécédents, ou bien est-ce que la science est limitée et n'atteint pas toutes les classes de phénomènes?

Les sciences n'ont à leur portée aucune méthode qui les autorise à traiter de toutes choses au monde comme de leur compétence et devant tomber sous leurs prises. Le domaine de l'effectivement déterminable doit leur suffire. Elles doivent l'étendre autant que possible, mais c'est tout. Les mouvements et les arrêts de la volonté ne suivent pas des lois qu'il y ait possibilité de fixer. D'un autre côté, les théorèmes les plus généraux qui portent sur les principes et les lois du mouvement, en mécanique rationnelle, et qui sont fort intéressants et très beaux dans leur genre, ne permettent de conclure à la constance des forces, objets de cette spéculation, qu'à la faveur de certaines abstractions, et de certains postulats inacceptables pour le monde de l'expérience (58).

L'hypothèse du déterminisme absolu ne peut se présenter qu'abusivement avec la recommandation des sciences et de l'esprit scientifique; elle n'est qu'une généralisation arbitraire, une induction radicalement

illogique, dont la source est dans l'habitude de chercher et de trouver des causes prédéterminantes dans les phénomènes de la nature. Mais justement l'application du jugement de causalité au cas des actions volontaires, *de toutes*, comme prédéterminées, a contre elle le sentiment, dont la donnée empirique ne prête pas à contestation, le sentiment qui fait corps avec *certaines* résolutions, du pouvoir de *les déterminer* en un sens, *ou* dans le sens opposé.

Le libre arbitre est ce pouvoir, considéré dans une conscience pour laquelle se pose l'alternative de la double résolution pour un acte réfléchi et délibéré. Ce pouvoir est-il réel, ou l'idée que l'agent a de sa réalité, pendant qu'il délibère, n'est-elle qu'une illusion provenant de ce qu'il ne sait pas quel est celui des motifs soumis à son attention qui *présidera* à sa résolution et la *déterminera*? Si le phénomène de conscience doit s'expliquer par une illusion, le déterminisme s'étend à ceux même des faits de causalité dont le caractère propre est de paraître lui échapper, et il faut dire qu'il n'existe pas de *cause* qui ne soit suffisamment et absolument *causée*. C'est aussi ce qu'on nomme la *nécessité universelle*. Si le phénomène de conscience exprime une réalité externe, il faut dire que certains futurs sont indéterminés, ou ambigus, avant l'événement, et que le principe de contradiction n'est pas applicable à l'alternative de ces sortes de futurs, dès lors mal nommés. La logique qui dicte le dilemme : *A est, ou A n'est pas*, ne s'étend point au dilemme : *A sera, ou A ne sera pas*. Ce dernier dilemme, en considérant ses branches comme relatives l'une et l'autre à des *futurs affirmés*, et en supposant, suivant l'usage logique, la généralité de *A*, est illégitime. Il y a des futurs qui ne sont ni vrais ni faux avant l'événement qui amène l'un de préférence à l'autre, son contradictoire. C'est ainsi que se pose la question de la *liberté*.

LXIII

Le *déterminisme* universel, ou absolu, est aussi le *prédéterminisme*. Il n'y a pas à examiner, pour s'en assurer, l'hypothèse d'un arrêt, divin ou non divin, qui aurait ainsi disposé toutes choses. Il suffit de remarquer que si chaque phénomène est particulièrement et intégralement déterminé par ses antécédents chronologiques, chaque état du monde est complètement déterminé par les siens. Mais ceux-ci ayant été déterminés de même par les leurs, il s'ensuit que l'un de ces états passés quel qu'il soit, à quelque éloignement qu'on le suppose, a renfermé toutes les conditions de l'état présent. Il *prédéterminait* par lui-même cet état, sans écart possible. Ainsi, rien de ce qui est devenu ou advenu dans tous les temps n'a commencé d'être au sens propre du mot. Toutes choses *préexistaient éternellement à elles-mêmes*.

Le déterminisme éternellement remontant dans le passé se rattache à la thèse du procès à l'infini dans la rétrocession des phénomènes. Or cette thèse est condamnée par le principe de contradiction, en ce qu'elle suppose qu'une suite de termes, interminable par définition, est une suite de termes actuellement sommée et donnée (art. XVIII et XIX).

Si au lieu d'envisager une succession éternelle, sans commencement, on admettait un acte créateur en avant de l'ordre entier des phénomènes prédéterminés du monde, il faudrait, de deux choses l'une, ou regarder cet acte lui-même comme un réel premier commencement, — mais ce serait alors abandonner le principe du déterminisme et poser un fait non seulement de libre arbitre mais de liberté absolue, sans motif ni raison, — ou poursuivre l'application de ce principe dans la vie personnelle du Créateur et dans la causation de ses actes, ce qui ramènerait la contradiction par le procès à l'infini.

Le déterminisme absolu, par une fausse application de la catégorie de causalité, c'est-à-dire d'une loi de laquelle il ne s'ensuit nullement que toute cause suppose une cause antécédente, viole le principe universel des catégories, le principe même de la relation, qui implique limitation. L'examen de la question du déterminisme absolu, au point de vue logique, ne peut donc laisser aucun doute dans l'esprit; ou bien il faut savoir qu'on se soustrait à la loi de l'entendement.

Si l'opinion du recul indéfini de la causalité doit être abandonnée, on ne doit pas dire que toute cause est nécessairement causée, et il ne peut plus y avoir de difficulté pour le penseur à admettre la possibilité d'actes commençant des séries de phénomènes sans être entièrement prédéterminés. C'est la condition du libre arbitre.

LXIV

Le libre arbitre et le déterminisme ne sont des contradictoires logiques que si le déterminisme est pris, comme c'est devenu l'usage, dans ce sens absolu qui exclut toute cause capable d'alternative dans ses effets. Mais le libre arbitre n'oppose rien à la masse immense des phénomènes naturels, sans excepter ceux de l'ordre mental qui leur sont assimilables, comme étant réellement déterminés par leurs antécédents. Le libre arbitre implique, il est vrai, dans la nature, une certaine mesure d'indéterminisme, une certaine marge laissée par les lois à l'accident (art. XXIII), parce que si les lois n'admettaient jamais de modifications que d'après d'autres lois également strictes, il ne pourrait y avoir place dans les phénomènes naturels pour les effets des causes qui ne sont pas entièrement prédéterminées. Mais le libre arbitre ne réclame point pour ces causes libres l'exemption de l'obéissance au régime général des lois. Il règne de grandes erreurs et beaucoup de malentendus sur la

manière de comprendre le rapport du libre arbitre et des lois. L'exercice de la liberté est une application des lois : — de celles de l'esprit, car la délibération n'est autre chose que leur consultation contradictoire, en rapport avec des actes prémédités; — et de celles de la nature, qu'il lui serait d'ailleurs impossible de violer, mais dont l'action est dirigeable. Ce n'est pas sans user de la loi de la pesanteur qu'on peut soulever un corps ou modifier son mouvement régi par cette loi.

La confusion du simple indéterminisme et du libre arbitre est un cas étonnant du paralogisme de l'*ignoratio elenchi*. Le libre arbitre comparé à l'indéterminisme, loin de se joindre à ce qu'il entre d'accidentel dans les phénomènes, apporte des déterminations d'un genre nouveau, et jusque-là complètement inconnu, dans l'ordre du monde, puisqu'il ne s'applique qu'à des actes produits après réflexion et délibération, et que la délibération est le travail que fait l'esprit pour mettre en œuvre des motifs qui de leur nature sont des déterminants. Il les examine comme tels, et c'est là tout le contraire de l'indéterminisme.

Deux écoles opposées ont faussé sur ce point l'analyse du phénomène psychologique d'un jugement suivi d'une résolution, dans un cas de libre arbitre. Les partisans de la liberté dite d'*indifférence* ont pensé que le jugement, par lui-même, est la conclusion d'une suite de rapports et de motifs, conçus nécessairement, liés les uns aux autres, mais que la volonté n'est pas liée nécessairement à un dernier jugement; qu'elle est une force indépendante et maîtresse de l'acte. Les adversaires de la liberté ont admis l'enchaînement nécessaire des moments de la délibération, et se sont refusés à distinguer entre le dernier jugement et l'acte qui en est la traduction dans les faits en vertu du motif jugé le plus fort.

On peut dire que le vice du premier argument a été aperçu dès l'origine de la psychologie, car Socrate constatait déjà que tout acte délibéré se faisait en

vertu d'un motif, et qu'en outre l'agent se déterminait toujours en vue de ce qu'il tenait pour le meilleur (quoi que ce fût d'ailleurs qui lui parût bon). A la seconde manière de voir on a objecté que nommer le plus fort celui des motifs soumis à l'examen en faveur duquel l'esprit se prononce, c'est seulement dire en d'autres termes qu'il l'emporte. Comment pourrait-on savoir autrement que celui-là *est le plus fort*? La pétition de principe est claire.

La vérité, que la simple analyse peut constater, c'est que l'esprit délibère avec la conscience — fondée ou illusoire qu'elle soit, il n'importe quand il s'agit du fait conscient tel qu'il est — d'appeler, évoquer, écarter, bannir et reprendre *à volonté* la représentation des motifs à consulter, des fins à poursuivre, à propos de l'acte mis en délibération. Si les motifs et les fins, les représentations de raison ou de passion sont la matière de ce travail de l'esprit, la volonté en est le moteur. Nommons-la la *fonction hégémonique* de l'intelligence. Une volonté automotive préside à chacun des moments de ce cours d'idées, aussi bien qu'il est vrai qu'à chacun d'eux aussi, l'intelligence compare des raisons d'agir, et porte un certain jugement. Le moment et le jugement qui terminent la série ne diffèrent pas à cet égard des précédents. Le motif et la volonté qui suscite le motif, ou pour le suivre, ou pour s'y soustraire, sont, continuellement et jusqu'à la fin, inséparables. La puissance passe à l'acte, incompréhensiblement, si l'on se tient dans les limites de la psychologie empirique, car l'analyse ne saurait nous faire atteindre à la source du devenir. Nous restons en suspens sur la question de savoir si le sentiment de la liberté de l'acte, et de l'indétermination des futurs représentés, tant qu'ils ne sont pas acquis, est trompeur, ou s'il est fondé *in re*. La question se transporte forcément sur le terrain de la logique, de la métaphysique et de la morale. On a vu ce que la logique en doit faire penser (art. LXIII).

LXV

Une décision purement logique, abstraite par conséquent, touchant une question dont l'analyse directe, faite dans la conscience, nous laisse dans l'incertitude, suspendus que nous sommes entre la réalité d'un sentiment et l'impuissance de nous démontrer la réalité de son objet (59), n'est pas de nature à nous satisfaire complètement; elle ne parle pas à notre cœur, et si, d'une autre part, elle peut se prévaloir d'un caractère apodictique capable de faire loi pour notre conviction, elle est sans force contre l'opinion de ceux des philosophes qui sont insensibles à l'argument que nous tirons du principe de contradiction contre la régression à l'infini des causes, et pour la démonstration de l'existence réelle des faits commençant des séries.

Pour obtenir un autre motif de conviction qui soit à la fois métaphysique, — dépassant l'observation de la conscience empirique, — et moral, ou de nature à dicter une détermination pratique, il faut partir du fait même de l'impossibilité d'une démonstration psychologique, et y prendre pied. La question est d'une importance supérieure à toute autre, soit en elle-même, et pour quiconque s'intéresse à la condition qu'il a à considérer comme étant la sienne en ce monde, selon qu'il la résout, soit par une visible liaison à tous les grands problèmes de la philosophie, à ceux de l'origine et de la fin des choses. Elle nous oblige, si nous la jugeons si sérieuse, et cependant incertaine, à nous demander et à chercher, à son propos, ce que ce serait qui pourrait nous donner une certitude, ou nous apprendre en quoi consiste une connaissance pouvant porter ce nom, et le moyen de nous la procurer. Or il se trouve, à la réflexion, que la question de la liberté introduit d'après sa nature propre cet autre problème et en pose les données.

En effet, *si le principe du déterminisme est le vrai*, il y a une loi universelle en vertu de laquelle toutes les idées de tous les hommes sont déterminées et prédéterminées de tout temps, d'antécédents en antécédents, à être ce qu'elles sont. Soit donc que le penseur affirme l'existence d'une telle loi, ou qu'il la nie pour affirmer le libre arbitre, il ne prendra jamais que le parti qu'il est déterminé à prendre. Il voit les autres hommes opiner les uns dans un sens, les autres en sens contraire, et chacun d'eux, dans l'hypothèse, hors d'état de penser autrement qu'il ne pense. Lui-même, en l'embrassant, manque de garantie pour son opinion; car, même s'il se juge en possession d'une démonstration irréfragable, *il sait* que d'autres personnes compétentes jugent cette démonstration fausse, et *il doit savoir*, toujours d'après l'hypothèse, que ces personnes sont déterminées à penser ainsi, comme il est déterminé lui-même à penser autrement. Il doit donc conclure au doute, s'il approfondit sérieusement sa situation logique.

Conservons l'hypothèse et prenons maintenant le cas où le penseur est déterminé à l'affirmation du libre arbitre; il se trompe au fond, la nécessité le met en désaccord avec ce qu'elle-même établit en fait, hors de la conscience de cet individu; mais il ne laisse pas en cela de se conformer à la nécessité. Il n'y a rien dans sa conviction par où il soit tenu au doute, puisque, admettant la liberté, il n'a point à s'étonner de ce que d'autres personnes en usent pour le contredire. Il estime que ces personnes se trompent. Il a sur elles l'avantage de se prononcer dans un sens qui coïncide avec la disposition naturelle et constante de l'agent ordinaire, pensant à ce qu'*il fera*, et regardant la chose comme encore indéterminée. Il a cet autre profit en plus, de n'avoir point l'effort difficile à faire, de trouver une justification pour le blâme ou la louange qu'il applique selon les cas, et comme ni lui ni d'autres n'y

manquent, aux actions de gens auxquels il ne serait pas possible de faire autre chose que ce qu'ils font.

L'examen de cette hypothèse nous laisse dans l'incertitude sur le fond de la chose, incertitude *externe*, pour user d'un mot suffisamment éclairci par nos explications. Mais il nous reste la ressource de la certitude *interne* et morale, la seule accessible à une conscience qui n'espère pas se changer en la conscience de l'univers ou de sa loi.

Cette dernière certitude se trouve dans l'autre hypothèse, la contradictoire du déterminisme absolu : *le principe du libre arbitre est le vrai*. Elle se révèle à nous comme le moyen de poser pour la connaissance une *vérité première* à laquelle toute la métaphysique est suspendue, comme il nous sera facile de nous en assurer, tandis que c'est vainement qu'*avec l'hypothèse de la nécessité* on cherche un point ferme, une affirmation d'où l'on puisse partir. Toute affirmation cherchée dans le champ et par la méthode des opinions qui se disent dictées par la *nécessité du jugement et de la raison* nous ferait entrer dans l'irrémédiable conflit des puissants dogmatismes qui se disputent la prééminence et que leurs auteurs, à ce point de vue, *sont également déterminés à embrasser et à défendre*.

En résumé le problème se pose dans les termes suivants : « Deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre avec l'une ou avec l'autre*. Je ne puis affirmer l'une ou l'autre que par le moyen de l'une ou de l'autre. » La solution la meilleure est d'affirmer la liberté *en affirmant qu'on affirme au moyen de la liberté*, tandis que ceux qui la nient *ne cherchent qu'à affirmer quelque chose qui les force d'affirmer*. La vérité première est celle qui déclare que la connaissance est l'œuvre de celui qui connaît, et que la seule certitude pour le philosophe est celle qu'il s'est faite. C'est ce qu'on énonce encore ainsi : « La liberté est la condition de la connaissance » ; — « La formule de la science est

Faire. Non pas devenir, mais faire, et, en faisant, se faire » (60).

LXVI

Ces expressions : *faire*, *se faire*, ne paraîtront pas trop fortes, si l'on pense à l'action sur soi, sur son caractère et sur sa vie, qu'une personne peut devoir à une première assise morale obtenue par sa force propre, en une pleine reconnaissance des errements humains. Mais nous n'avons en vue dans ce moment que l'intelligence et l'établissement de la loi de la personne. Sans entrer dans aucune considération proprement morale, la discussion du problème du libre arbitre nous conduit à poser cette loi comme une *autonomie*, dont la première décision est l'affirmation du libre arbitre lui-même. L'agent est la monade centrale qu'on appelle l'*âme*, et que, en tant que chargée de la direction intellectuelle, on peut définir par la *fonction hégémonique de l'esprit* (art. LVIII). Les actes de jugement et d'affirmation pour lesquels la conscience doit s'affermir sur elle-même, parce que rien d'extérieur n'en garantit absolument la vérité, sont des *croyances*. La croyance a toujours, de sa nature, deux termes qui la constituent : d'un côté, des motifs d'après des données représentées ; de l'autre, un jugement conforme à ces motifs, et porté sur la vérité d'un certain rapport. La croyance peut être *rationnelle*, quand le jugement n'énonce ni un rapport conçu spontanément et irréfléchi, c'est-à-dire suggéré par la seule imagination, ni un rapport contradictoire avec les relations fondamentales données dans les catégories, ou avec celles qui résultent immédiatement de leurs liaisons mutuelles (articles XLIII et suivants) ; car le jugement peut alors être fondé en raison.

Le principe de relativité et le principe de contradiction étant placés au fondement de la doctrine des catégories s'imposent essentiellement avec leurs conséquences à notre croyance rationnelle. Mais ce n'est là qu'une loi limitative. La liberté doit s'ouvrir un chemin à des affirmations positives sur cette personne qui en est le siège, sur l'ordre du monde où elle lui donne de participer. La croyance à la liberté est le passage de la raison théorique à la *raison pratique*. La raison pratique est *la raison qui commande à la volonté*, le principe des affirmations morales et de la vie morale.

La croyance à la liberté est l'extension morale, avec une signification toute nouvelle, de l'*altérité* (art. X), rapport du sujet à l'objet externe, ou du moi au non-moi. Elle apporte avec elle, grâce à la raison, principe de toute œuvre de généralisation, cette généralisation proprement humaine par laquelle le sujet se constitue des *égaux* en idée, alors que l'expérience et le sentiment ne lui offraient que des *divers*, tantôt favorables et tantôt nuisibles.

Le moi généralisé est cette condition de l'être libre et de l'*égal* à laquelle s'attache la *dignité*, et qui réclame le *respect*, exige la réciprocité de traitements. C'est donc bien à cet endroit que la raison se fraie le passage par où elle devient *pratique* en donnant une expression stricte à la *Loi morale* dont les idées confuses du *devoir* ont tracé les premiers linéaments dans toutes les sociétés humaines (article LII).

Quand la notion du devoir est conçue dans toute sa force, elle se formule comme *impératif moral*, tantôt rapportée par la conscience religieuse à Dieu, au commandement divin, auquel l'obéissance est due, tantôt contemplée dans la conscience pure comme un sentiment, ou comme un jugement qui s'appliquerait à la règle du juste en y attachant le caractère spécial de l'obligation. Sous ce double point de vue, la marche des idées se retourne. Le devoir s'offre comme la preuve de la réalité de ce libre arbitre sans la croyance naturelle duquel il n'eût pas été possible que vînt l'idée du commandement moral. Il serait, en effet, contradictoire

qu'une obligation se formulât, à n'importe quel titre d'ailleurs, pourvu qu'il parût légitime, et que, l'alternative d'obéir ou de désobéir n'appartenant pas réellement à l'agent, il lui fût néanmoins commandé de faire ce qu'il serait certain dès à présent qu'il ferait, ou certain qu'il ne ferait pas (61).

LXVII

La croyance à la liberté et au devoir n'est pas le simple résultat de la sèche analyse dirigée par la fonction intellectuelle, et concluant comme par un syllogisme à l'autonomie de la raison. Comme elle est l'œuvre d'une personne, elle a aussi pour coefficient un mobile de l'ordre passionnel, inséparable des mouvements et des arrêts de l'esprit. La croyance qui ne se formule qu'en généralisant son objet pour l'étendre à l'ensemble des agents capables de raison, puisque de leur nature la liberté et le devoir impliquent la notion de réciprocité entre les personnes, ou la justice, cette croyance est accompagnée du sentiment et de l'attrait universel du bien comme fin, qui est le grand principe de l'activité (article XLIX), et qui se révèle ici comme fin morale.

La notion du devoir manquerait d'appui dans la nature humaine, si elle n'en prenait un dans la finalité, car on demanderait toujours le pourquoi de l'impératif. Un impératif ne trouve pas son fondement en lui-même. Et c'est avec la plus grande généralité que la fin doit se présenter à l'esprit en une telle question. Même s'il ne s'agissait que de l'ordre habituel de la justice entre les personnes, dans une sphère limitée de relations, la notion du devoir impliquerait déjà rationnellement la notion corrélative du droit; la raison voudrait que, de manière ou d'autre, une satisfaction fût donnée au droit, le pur sacrifice ne pouvant être érigé en obligation.

Mais quand la notion du devoir, la croyance au devoir se généralisent pour la pensée, et deviennent la conception d'une monade élevée sous ce rapport à un très haut degré de perfection dans le monde, il faut que ce monde lui-même, ou son auteur, soient représentés à cette pensée comme en corrélation morale avec elle, ayant pour ainsi dire des devoirs envers elle, ou lui reconnaissant des droits, et ne l'induisant pas en erreur par un faux idéal de justice qui ne serait pas d'accord avec la nature des choses.

C'est dans ce sens, par un emploi formel de la notion de finalité, par la croyance naturelle à un *règne des fins*, ce correspondant logique du devoir de l'agent libre, que l'idée générale du *Bien* peut être appelée rationnellement à compléter par le *sentiment* le caractère impératif du devoir formel (62). On satisfait ainsi le besoin qu'éprouvent la plupart des moralistes de faire entrer dans la *loi morale* la connaissance et l'amour du *bien*.

LXVIII

La croyance rationnelle au bien est le fond vrai de celle qui est souvent regardée comme une induction de la nature et de son *uniformité* à l'*ordre du monde*. Cette manière commune de la présenter la déguise, en la mettant sous la forme d'un raisonnement, ou d'une probabilité, laquelle est même assez communément appliquée à des phénomènes naturels périodiques dont la stabilité indéfinie n'est exigible en vertu d'aucune raison morale. La réelle et fondamentale matière de la croyance au bien dans l'univers répond au doute que le génie de Descartes a soulevé, et auquel il a donné une tournure théologique, en son hypothèse du *grand trompeur*, ordinairement reprochée comme un cercle vicieux à sa métaphysique (63). Il s'agit de savoir si nos premières

notions naturelles ou rationnelles, si notre esprit, en un mot, nous trompe, ou si nous pouvons mettre notre confiance dans les grandes idées indémontrables dont relèvent les propositions qui servent de prémisses à nos raisonnements métaphysiques. Descartes les appelait *évidentes*, mais cela ne changeait rien à la question, puisqu'il se demandait si l'évidence n'était pas trompeuse.

A l'esprit ainsi mis en question dans sa véracité, il faut joindre, pour achever de poser la matière du doute, la réalité du monde extérieur, qui pourrait n'être qu'une représentation en nous, non distincte, malgré l'apparence, des autres phénomènes qui n'ont que notre conscience pour siège. Ce doute ne peut absolument être levé que par une résolution dont le vrai nom serait le *parti pris* de croire, s'il en coûtait quelque chose aux hommes pour le prendre, ou si seulement il y en avait plus que quelques-uns pour s'apercevoir qu'il en est besoin.

Le pyrrhonisme ne serait pas possible, et il l'est, comme système, s'il n'avait pas à son service deux arguments, l'un théorique, mais l'autre pratique, auxquels on n'a jamais trouvé de réponse. Le premier se tire de l'impossibilité de tout démontrer, parce que la série des raisonnements tourne dans un cercle, ou remonte indéfiniment sans pouvoir s'arrêter. Le second, qui donne tant de force au premier, rappelle au dogmatisme les thèses contradictoires avancées ou renouvelées en tous temps, en tous lieux, par les penseurs, touchant les premiers principes de la connaissance. Sur cela, il ne faut pas dire, avec Pascal, que si « la raison confond les dogmatiques », « la nature confond les pyrrhoniens »; ou du moins il est bon d'interpréter la nature qui ne parle qu'un langage confus, par la croyance fondée en raison. C'est ce que la philosophie doit faire.

Sans viser expressément l'idée de Dieu, ou de la perfection morale, définie par une personne suprême, on

peut donner une forme abstraite à la question de l'accord ou du désaccord entre la nature intime des choses, dont nous ne percevons que des apparences superficielles et passagères, et les constructions que notre esprit élève, soit quant aux principes et aux méthodes qu'il met en œuvre comme s'ils étaient applicables à la réalité, soit quant à cette réalité même comme quelque chose en dehors de nos rêves. Que l'on essaye de donner cette généralité à l'hypothèse du *grand trompeur*, et l'on reconnaîtra sans peine que les hommes croient universellement *qu'ils ne sont pas trompés*. Or c'est là, dans son dernier fond et dans sa plus radicale expression, la croyance à l'ordre, à l'harmonie, au bien. Et c'est aussi la croyance de l'esprit en lui-même, en ses assises fondamentales, en ses forces pour élever un édifice de vérité.

Il n'en est pas autrement des ignorants que des philosophes. Ce que ceux-ci formulent savamment d'après les principes de leur choix, les autres en ont pour équivalent les édifices de réalité que l'imagination se bâtit d'après l'uniformité des phénomènes naturels. Mais c'est de philosophie que nous parlons ici. Toute doctrine construite repose, chez son auteur, sur une base de confiance en l'accord de la raison et des choses; elle ne peut s'en passer, et de très grands dogmatiques ont bien vu que leurs systèmes faisaient cercle, et qu'ils devaient réduire leurs prétentions à rejoindre par leurs conclusions leurs principes. Il ne restait qu'à savoir si les uns et les autres, formant corps, étaient satisfaisants pour la raison.

LXIX

La méthode que nous suivons dans notre monadologie, et qui est, en vertu même de la croyance fondamentale, la mieux faite pour assurer la conformité de la

raison à la réalité, c'est celle de la pleine soumission à la raison. Nous entendons par là le définitif abandon d'une poursuite de l'*Inconditionné*, qui est, en propres termes, l'emploi contradictoire de la raison à se dépasser elle-même et à sortir d'elle-même (art. XLIII). C'est donc la stricte observation et l'application rigoureuse des principes de relativité et de contradiction, c'est la fidélité aux conséquences tirées de jugements souverains qui ne sont eux-mêmes que l'expression analytique des grandes relations, ou catégories, inséparables de tout usage de la raison.

La monadologie, telle qu'elle est comprise ici, n'est autre chose que le revêtement imaginatif ou symbolique de cela seul qui tombe sous les prises de l'esprit. On y définit, d'une part, des *monades*, comme substances quantitativement simples, qualitativement composées, c'est-à-dire définies par des rapports; d'autre part, des *corps*, substances composées, fonctions régulières de phénomènes, dont les monades assemblées par des lois spécifiques et des lois générales sont les éléments.

Cette théorie est le renversement de la fiction réaliste de la substance, esprit ou matière qu'elle soit nommée, ou réunissant ces deux attributs, avec peut-être une infinité d'autres, dont on n'a aucune idée (64) et de laquelle on fait descendre tous les modes d'être possibles comme autant de propriétés qu'elle enferme par nécessité géométrique pour les dérouler dans le cours du temps.

Cette théorie rétablit en principe, et dans toutes les applications qui s'en font à l'espace et au temps, les notions rationnelles du nombre et du tout; elle rejette une doctrine de l'infini qui, après avoir voué à l'absurde, depuis l'antiquité, une grande partie de la métaphysique et de la théologie, menace aujourd'hui de corrompre les sciences mathématiques elles-mêmes en y introduisant, sous la forme d'une définition, l'abandon du jugement analytique qui en était réputé le fondement (65).

Cette théorie renverse le faux *principe de causalité*, comme impliquant, par le déterminisme absolu, l'infinitisme (procès à l'infini des phénomènes) et donne à la cause les deux seules significations qu'on puisse accorder avec la réalité des faits et avec la rationalité des notions : l'une directement et psychologiquement envisagée dans les phénomènes d'activité et de volonté des monades; l'autre considérée dans l'accord qui se témoigne sur tout le théâtre de l'expérience entre les phénomènes et leurs conditions observées comme nécessaires et suffisantes, sans qu'il soit possible de remonter à la source des activités fondamentales dont les lois de la nature établissent ainsi les liaisons. Ces lois ont pour expression générale l'*harmonie préétablie* des modifications internes des monades, et la nécessité d'ordre commun de leurs déterminations mutuelles, qui n'exclut ni une étroite mesure d'indéterminisme en toutes choses, ni une autre espèce de latitude laissée à la libre initiative des activités réfléchies.

Enfin cette théorie, en reconnaissant, à côté de la causalité, prise dans son sens rationnel, la finalité comme l'une des lois primordiales de l'esprit, une loi aussi peu séparable de l'exercice de l'intelligence que des phénomènes de la vie, étend l'enceinte des catégories aussi loin qu'elle va sans rien préjuger encore sur le problème moral du monde. Elle conduit toutefois à poser ce problème, ainsi que le fait sous un autre aspect la catégorie de causalité quand on remonte à son principe.

LXX

La cause et la fin, qui sont ce qu'il y a de primitif et de plus élémentaire dans la monade, se présentent à leur plus haut degré de force et de distinction dans la monade personnelle en possession de toutes les caté-

gories intellectuelles à l'état réfléchi. Alors viennent à l'esprit les questions de la cause première des phénomènes et de leur fin ultime. Elles revêtent une physionomie nouvelle, où l'on ne rencontre plus rien des incompréhensibilités voulues et systématiques des doctrines absolutistes, quand on aborde l'examen avec la volonté d'observer rigoureusement cette règle : de ne rien chercher au delà de ce qui prend place dans l'intelligence comme un ordre de relations, et de n'admettre jamais de rapports dont les définitions impliquent contradiction.

Le principe de causalité, qu'on énonce sous cette forme : *Tout ce qui commence d'exister a une cause*, est un jugement synthétique *a priori*, unissant l'idée de cause à l'idée de devenir. Pris dans son sens naturel, ce jugement se rapporte à l'expérience, dont il exprime un ordre de relations partout envisagées; il ne va nullement, dans la pensée commune, à les dépasser pour affirmer que *toute cause a une cause* en ce sens qu'il n'ait pu y avoir au monde *une cause première* et qu'il n'y ait de réelle initiative possible pour aucune chose au cours des phénomènes.

C'est appliquer, et non pas contredire le vrai principe de causalité, que d'en écarter ces interprétations de métaphysique absolutiste qui recèlent des contradictions (art. LXIII), et de poser dans toute sa force et sa simplicité logique la thèse de la cause *première*, de la cause non précédée. La difficulté qui est à surmonter pour cela n'est que d'échapper à l'entraînement de l'habitude, très justifiée à l'égard des séries de l'expérience, mais de celles-là seulement. L'habitude est de chercher partout *la cause de la cause*, sans connaître à ce recul d'autre terme que notre ignorance. Mais quand il s'agit du commencement premier, la logique, en fermant la série en arrière, pose un terme d'une autre espèce, il faut s'y soumettre et en reconnaître la condition sérieuse et la légitimité pour la pensée.

La condition sérieuse, voulue par le principe de relativité, consiste à s'interdire, pour la définition de la cause première, l'emploi de toute qualité, de tout caractère, qui ne seraient pas demandés exclusivement aux relations que nous pouvons lui attribuer et qui nous sont connues par les lois de notre esprit ou dans l'ordre du monde, mais qui supposeraient à cette cause une nature, une existence quelconque antérieure à son acte comme cause, et dont il ne serait possible de prendre une idée qu'en la faisant *se précéder elle-même*, ce qui est contradictoire. En un mot la *nature éternelle et nécessaire*, l'*être en soi et par soi* sont des termes abstraits sans détermination, étrangers par conséquent à la connaissance. C'est la raison pour laquelle ils nous conduisent à des contradictions, quand, après les avoir posés, nous leur cherchons un rapport avec des réalités conçues, c'est-à-dire relatives.

Et la possibilité pour la pensée de se borner ainsi n'est que celle de comprendre qu'il s'agit d'une limitation méthodique de la pensée par elle-même à l'ordre du relatif. S'il arrive qu'on traduise sans de suffisantes explications cette méthode en des propositions paradoxales, telles que : *le monde est venu de rien*, ou encore : *l'être a commencé d'être*, on choque le sens commun, qui, régi par les catégories, cherche le terme de rapport qu'on lui refuse, et ne peut s'empêcher de mettre sous le rien, avant ce qui commence tout, *quelque chose*. Alors les propositions paraissent contradictoires, si l'on n'en corrige pas la forme, en observant le vrai sens du terme négatif en cet emploi. Il signifie que rien n'est connaissable au delà. Il marque aux relations leur point de départ, et il ferme pour la réalité intelligible le champ indéfini en arrière que prend l'imagination travaillant à vide (66).

LXXI

La définition de la cause première doit être prise des lois de l'esprit ou de celles du monde, puisque en toute autre méthode elles seraient cherchées hors du relatif. Mais les lois du monde sont les lois de l'esprit, données d'un côté par les catégories, de l'autre, par l'expérience que gouvernent les catégories. Les catégories se résument, dans l'abstrait, par la notion de la relation; dans le réel, par le fait de l'esprit personnel qui les assemble, qui seul les connaît, qui les applique à la connaissance de lui-même et des choses. La monadologie nous montre la conscience et l'intelligence distribuées en une multitude de degrés dans le monde, et réalisées, au degré le plus élevé de notre observation, à l'aide d'une organisation où concourent toutes les lois de la nature, en des êtres multipliés que leurs rapports mutuels et l'étude de leurs fonctions mentales conduisent à se regarder comme des créatures de liberté et de devoir. Ce sont des personnes capables de s'élever à la connaissance de la justice et de chercher dans le monde, au delà de l'expérience, une cause de tout ce qui est et une raison de la loi morale.

Avec ces données, avec la croyance naturelle à l'ordre et au bien, qui est une donnée aussi (art. LXVIII), l'idée de cause première ne peut se présenter que comme l'idée des qualités caractéristiques d'une personne, mais portées au plus haut point qu'il soit possible de leur concevoir de perfection. La personne étant le siège unique des fonctions dont nous avons la conscience; ses attributs, l'unique instrument pour nous d'obtenir quelque connaissance que ce soit; sa nature, un produit déjà réalisé de perfection relative entre tous les produits de l'univers, il n'est pas d'autre idée qu'on puisse en droite raison choisir pour la base à donner au concept de la perfection elle-même (67).

Des qualités caractéristiques de la monade humaine, les plus saillantes et les plus propres à porter la définition de la cause première, comme attributs de la monade divine, sont l'intelligence et la volonté libre. Leur généralisation est aisée. La perfection de l'une s'obtient par l'idée de l'unité et de l'universalité d'un esprit embrassant les lois qui régissent le monde. La perfection de l'autre est la volonté primitivement et universellement créatrice.

La notion de la perfection en ce qui touche l'intelligence suprême est nécessairement irrationnelle quand on s'oblige à la concilier avec l'infinité de l'objet auquel elle doit s'étendre. Mais l'univers fini dans l'espace et dans le temps, une connaissance soumise aux conditions du connaissable, une prescience limitée par l'établissement de possibilités réelles, entraînant des contingences vraies, sont des conditions qui soumettent à la logique l'ordre entier des choses intelligibles et n'ôtent rien à la puissance de l'esprit qui en embrasse le cercle entier. Les relations nécessaires, tant actuelles que futures, les déterminations mutuelles préétablies par l'œuvre créatrice de l'harmonie causale, le système des fins, dont la prédisposition doit correspondre au système des causes, composent une perfection dans la pensée et dans le plan suffisante pour remplir toute l'idée de Dieu, quand on ne cherche pas le merveilleux divin dans l'absurde.

Cette idée de Dieu est exclusivement prise de son rapport à la création et aux choses créées, d'après le principe du premier commencement et de la limitation de la connaissance aux phénomènes et à leurs lois. Il pourrait donc sembler d'après cette théorie que Dieu n'est autre chose que la loi universelle, si ce n'était précisément l'inverse : la loi universelle est la personnalité suprême que les peuples ont appelée Dieu, ou dont ils ont eu le pressentiment lorsque, dispersant son titre et ses attributs sur toutes les parties et toutes

les qualités de l'univers, ils n'ont pas laissé de l'adorer, sous la multitude de ses revêtements, comme une personne. La doctrine des catégories nous a montré toutes les relations enfermées dans la Relation, et la Relation identique avec la Conscience, qui est sa réalité unique. L'ordre abstrait de l'analyse de l'esprit correspond à l'ordre concret de l'Intelligence suprême et Volonté suprême, enveloppant comme Loi des lois tous les rapports développés dans la nature.

La nature, par la diversité de ses formes objectives, a éloigné, non de l'idée de la personnalité, toujours et très justement présente, mais au moins de la croyance en la profonde unité divine, l'esprit des hommes, dominés par les sens. L'illusion de l'infini réalisé a ensuite égaré les esprits philosophiques et rendu presque impossible pour eux la conservation, dans l'idée de Dieu, de l'idée même de la personne. Les philosophes ont dû ou rompre avec les religions, comme dans l'antiquité, ou se composer une théologie faite de notions contradictoires. L'identification en Dieu de la *puissance infinie* avec l'*acte*, soit pour le temps, soit pour la pensée, a été la contradiction érigée en dogme, l'abandon de la raison, la négation de la conscience. Par rapport à la création, la distinction entre la vie divine de l'éternité *ante* et la vie divine de l'éternité *post* n'a pu paraître que chimérique. Mais la première est le pur indéterminé, la seconde n'a pu se définir positivement que par le monde, dont tout ce qui peut se dire réel en acte ou en puissance, à l'infini, constituerait l'acte éternel de Dieu, selon la plus haute orthodoxie.

Quiconque est capable d'aller au fond des idées doit convenir que cette doctrine (abstraction faite des contradictions infinitistes) ne nous enseigne rien de Dieu qui ne soit entièrement déduit de l'ordre des relations phénoménales, des notions universelles *a priori* qui en règlent l'expérience, et des rapports supposés du Créateur, en tant que personne, avec cet ordre créé. Si les

philosophes théistes se renfermaient dans cet ordre naturel des idées, ils comprendraient qu'une cause empirique étant celle qui ne produit quelque chose de relativement nouveau qu'en donnant le commencement à une série phénoménale dont elle a en elle les antécédents, la cause vraiment première doit commencer rigoureusement, et ne permettre à l'esprit aucun procès en arrière. Cette considération abstraite est confirmée par la comparaison des deux doctrines opposées, de la création et de l'évolution. La doctrine de l'évolution engendre tous les systèmes panthéistes et déterministes. Il est vrai que la doctrine de la création, entre les mains des théologiens, semble responsable de thèses tout à fait équivalentes à ces systèmes ; mais on trouve, en y regardant mieux, que le dogme de la prédestination et celui du dieu unique agent réel en toutes choses ne sont pas des idées nées de la foi en Dieu créateur; elles procèdent de la doctrine stoïcienne et alexandrine de la Providence, et du zèle aveugle de l'infini.

La thèse vraiment logique de la création, la seule rationnelle, inséparable de l'identification de la cause première avec la personne suprême, et l'idée de cette personne, purgée de contradictions, dépendent de la reconnaissance des catégories comme obligatoires pour la conscience au point de vue logique, et par conséquent de la limitation de la connaissance philosophique par le commencement des phénomènes. Le commencement est Dieu considéré dans son rapport avec un monde qui est l'œuvre de son intelligence et de sa volonté (68).

LXXII

L'unité de Dieu créateur du monde est un article de croyance dont les motifs de doute s'écarteraient aisément, si la question n'était envisagée que du côté de

l'intelligence, et de la volonté comme exclusivement dirigée par l'intelligence. Qu'il puisse exister d'autres mondes que le nôtre, et des mondes soumis à d'autres lois, c'est possible logiquement, mais la supposition est oiseuse, nous nous occupons seulement de ce que nous pouvons connaître. Or notre monde est manifestement placé sous l'unité des lois de l'entendement, laquelle suppose l'unité de l'intelligence créatrice. Tout ce dont nous avons l'idée s'exprime par des rapports qui dépendent tous d'un petit nombre de relations fondamentales, les catégories, dont pas un esprit ne se sépare ou ne s'affranchit, même pour en mesurer et pour en contester la valeur; car ce sont elles encore qui s'imposent comme instruments de mesure. L'expérience soumet à nos perceptions, et la science à nos études, des objets sur lesquels un accord de nos jugements peut toujours être obtenu, quand nous ne consultons, d'un côté, que la pure apparence empirique, de l'autre les pures formes logiques. Les divergences ne commencent que, là, avec des perturbations de la sensibilité et des passions, dont la nature exceptionnelle nous est parfaitement appréciable, ici, quand se posent des questions qui n'admettent que des solutions ou des hypothèses invérifiables, mais sur lesquelles nos variations et nos controverses n'étendent jamais l'incertitude et l'écart au point où commencerait l'impossibilité de s'entendre. Même la continuité de la dispute témoigne de l'existence du commun langage de la raison. Nos intelligences sont donc des fonctions du même monde intelligible; la nature, objectivement ou subjectivement, nous présente partout les mêmes lois. Si nous n'avions rien de plus à considérer, la thèse de la création devrait nous conduire immédiatement à celle de l'unité du Créateur.

La notion de la perfection, inséparable de l'idée de Dieu, ne porte pas sur l'intelligence seulement. Mais il faut se garder d'en chercher des applications dans l'ex-

tension sans bornes de la matière des relations qu'embrasse l'activité divine. L'ordre, dans la quantité, exige détermination et limitation. L'infini, dans cet ordre, implique contradiction et n'a rien d'ailleurs, de sa nature, qui s'offre avec une valeur morale. C'est, par l'effet d'un sentiment moins religieux que matérialiste à leur insu, que tant de philosophes ont cru grandir Dieu en étendant *démesurément* son essence spirituelle pour l'adapter aux fictions réalistes du temps sans bornes et de l'espace sans bornes. D'une autre part, les attributs infinis s'ajustent trop bien à la métaphysique de Spinoza pour n'être pas, chez ceux qui les défendent, des empêchements profonds à la sincérité de la croyance en un Dieu créateur. La perfection morale, au contraire, est entrée dans l'idée de Dieu, en même temps que la doctrine de la création; elle y est entrée avec l'attribut caractéristique de justice, plus énergique et plus épuré, dans sa source israélite, chez les prophètes, que dans le type mythologique de Zeus, ennobli par les poètes de la Grèce. L'Évangile y a joint l'attribut de bonté, en principe au moins, et malgré certain dogme. La théodicée, dès ce moment, est devenue la question vitale de la théologie. La croyance en Dieu s'y est pour ainsi dire suspendue. Les philosophes n'ont pu, en leurs abstractions, s'en désintéresser qu'en écartant aussi plus ou moins la doctrine de la création de leurs sujets d'études ordinaires, et, avec la création, la personnalité.

L'idée de la perfection divine s'étend ainsi, de la sphère intellectuelle, et de la pure question de la causalité efficiente, à la sphère morale de la finalité, dont la considération ajoute aux notions relativement faciles de la création celles de la justice et de la bonté, essentielles à l'établissement d'une harmonie d'êtres sensibles destinés à vivre en des relations mutuelles. Or nous ignorons entièrement ce que fut cette harmonie première de la création, et dans quelles conditions y

étaient placées les monades supérieures dont le type humain, dégradé, sans doute, de pensée et de volonté, de liberté et de devoir, est aujourd'hui l'unique donnée qui puisse nous servir pour nous faire une idée de l'être fini, créé dans sa perfection propre et dans son état normal. L'état premier des espèces, dont l'origine est à chercher en des germes antérieurs à la constitution du globe terrestre (articles XXXI-XXXIV), nous est également inconnu ; nous ne pouvons tirer de la contemplation de notre monde organique, de ses lois, de ce qui, dans son développement passé, est à la portée de nos investigations, aucune instruction sur la fin qui a pu lui être préparée par son auteur, après tant de révolutions et de maux qui composent son histoire. Le résultat des réflexions d'un penseur empirique sincère, devant le spectacle du monde, depuis que se pose la question de la théodicée, a toujours été qu'il y paraît tant de marques d'ordre et tant de marques de désordre, que le jugement du tout demeure en perplexité. Le théâtre du règne organique en son entier et dans son essentielle loi constitutive (article XXXV) nous défend d'en rapporter l'institution à la cause première, *en son action immédiate*, s'il est vrai que la bonté soit un attribut de cette cause agissant avec conscience (69).

Ce jugement ne peut que se fortifier quand, détournant les yeux de la nature et de ses lois constantes et universelles, nous les portons sur le régime humain des passions et de la moralité. Le spectacle en est si lamentable, les sociétés formées par l'homme paraissent si bien ne pouvoir pas même être regardées comme de grossières approximations de celles dont la raison, l'un de ses dons, semble impliquer la possibilité, qu'on se demande si une antinomie fondamentale de cette raison et des impulsions passionnelles ne doit pas ôter toute espérance de paix entre des êtres ainsi faits, et toute confiance dans un futur règne des fins ?

L'individuation élevée à son plus haut degré dans la

nature, n'est en fait que l'égoïsme animal parvenu à la conscience, se condamnant lui-même, et se trouvant indéracinable, fatal. Lorsque, contemplant les divers types de vie réalisés sur la terre, et en guerre les uns avec les autres, nous supposons qu'ils ne sont que les débris d'une création harmonique troublée dans ses dernières profondeurs, nous croyons trouver dans l'être humain, pris sur les points du globe où sa dégradation est moindre, des principes de jugement et des éléments de passion noble qui nous permettent de concevoir un ordre logique, un ordre cohérent de création. Mais même alors nous n'imaginons pas sous quelle forme d'organisation il pourrait être donné à cet être d' « insociable sociabilité » d'unir, sous une direction divine, ses individualités multiples en un système parfait de monde humain moral. Il y faut faire intervenir un nouvel organisme physique.

Le système mythologique de l'antagonisme des forces créatrices, et la doctrine du dualisme moral ont eu des raisons sérieuses de se produire. La conciliation de l'unité du créateur, et de ses attributs moraux, avec l'absence de finalité harmonique dans la création est le problème de l'univers. Il s'est traduit en ces termes : *quelle est l'origine du mal?* et il a comporté, pour les philosophes attachés au principe de la création, l'une ou l'autre de ces deux méthodes de solution : montrer que le mal est une condition nécessaire du bien, et, par là, s'imposait à la création possible la meilleure ; ou supposer que le mal a été introduit par l'acte de la créature libre dans un monde créé entièrement bon. On ne voit pas qu'il se puisse proposer une troisième solution à ce point de vue. La première, qui est l'optimisme créationiste, — car il y a un optimisme évolutioniste aussi, — fait de Dieu l'auteur du mal ; cette conséquence est inévitable (70). La seconde est suivie par les philosophes qui embrassent la doctrine de la liberté. Leur tâche est double : justifier moralement le libre arbitre, comme

institution bonne et juste pour un monde créé, ensuite justifier la création en sa cause finale, sous la condition même du libre arbitre des créatures et par l'intelligence du plan de la création. L'étude des passions et de la volonté, et de leur œuvre sociale dans le genre humain, est la matière à étudier pour appuyer cette doctrine sur l'interprétation des faits.

NOTES DE LA TROISIÈME PARTIE

42. *Qui sont la négation de ces mêmes relations* (p. 101). — Ainsi le Dieu-Nature de Spinoza renferme tous les modes possibles de l'étendue et du mouvement; mais, sous son attribut intégral de l'extension, il est indivisible et sans parties. Le cas est analogue en ce qui concerne l'éternité et la succession. Le dieu des théologiens scolastiques présenterait la même contradiction, tout autant qu'on lui attribuerait l'ubiquité dans un espace infini réel. Quant à la durée, ce dieu est ordinairement regardé comme ayant la connaissance des phénomènes en qualité de successifs, et toutefois les voyant comme simultanés et présents, parce que telle est la nature de sa vie. C'est pour cela que, selon ces mêmes théologiens, Dieu sait, de *science de vision immédiate*, quel acte un homme fera librement en des circonstances données, quoique, à l'égard du temps, il se puisse que cet homme ne le fasse pas. Des philosophes, tels que Nicolas de Cuss et Giordano Bruno, ont énoncé comme propositions générales l'identité du grand et du petit portés l'un et l'autre *à l'infini*, d'un côté par l'augmentation, de l'autre par la diminution. Pascal a parlé comme d'une possibilité que la nature des choses n'exclurait pas, *d'un point qui se mouvrait partout à la fois avec une vitesse infinie*. Ce point serait immobile. Les disciples de Kant ont manié cette méthode de la contradiction dans l'objet, contre laquelle Kant était loin de les avoir prémunis. Schopenhauer enfin a prononcé catégoriquement que la division et l'individuation des phénomènes dans l'espace et dans le temps sont une pure apparence, une illusion, et c'est la vraie conclusion dernière à tirer de toute doctrine qui annihile les relations en prétendant porter la connaissance à l'absolu.

43. *Pour se voir, et communiquer de cette manière* (p. 102). — La théorie de la perception de Berkeley est un développement de la thèse d'après laquelle ces idées sensibles seraient des *signes* que Dieu donne aux esprits pour leurs communications et pour le service de leurs besoins. Ce point de vue peut se conserver dans la monadologie, en rapportant l'institution de ces signes à l'harmonie préétablie, et en définissant leur nature avant tout par les concepts dépendant de la catégorie de position, et de ses formes intuitives, plus ou moins liées à toutes nos sensations.

C'est la catégorie de position que Leibniz, géomètre, avait essentiellement en vue, quand il définissait l'espace l'*ordre des coexistants*; et cet ordre, en effet, est le monde lui-même au point de vue de la géométrie, le monde considéré dans les rapports fondamentaux de son objectivité externe.

Kant, enfin, s'est placé au point de vue interne de la représentation en s'attachant, pour définir l'espace, à la *forme sensible* de l'intuition.

Ces trois différents aspects sont ceux de la question, et se concilient aisément. L'école empiriste s'est éloignée du premier, celui de Berkeley, à cause de son caractère théologique; du second, qui venait du cartésianisme en abandonnant la substantialité de l'étendue, parce qu'il réclamait des jugements *a priori* pour définir les relations géométriques; enfin du troisième, pour ne pas reconnaître à la possibilité de l'expérience une condition supérieure à l'expérience. On demande, dans cette école, aux impressions du toucher de faire naître l'idée de l'étendue, l'idée du parcours d'un milieu résistant par l'organe de la locomotion. On regarde à cet effet les *sensations musculaires*, dans l'acte du mouvement, comme étant par elles-mêmes des *sensations de résistance au mouvement*; comme si les idées d'un mouvement et d'une résistance à ce mouvement ne présupposaient pas l'idée d'une étendue à parcourir!

De plus, on ne tient compte, en cette idée de l'étendue, que de la coexistence à définir par rapport au temps. On néglige l'intuition : « Le temps est le père de l'espace » (H. Taine). L'étendue ne serait qu'une relation de coexistence, et « cette relation se définirait par l'union de deux rapports de séquence, telle que, tandis que les deux termes de l'un sont exactement semblables aux deux termes de l'autre en espèce et en degré, et exactement l'inverse dans leur ordre de succession, ils leur sont exactement semblables dans le sentiment qui accompagne leur succession. Elle consisterait en d'autres termes (cette relation), en deux changements dans la conscience, qui, absolument opposés sous les autres rapports, sont parfaitement semblables par l'absence d'effort. Et, naturellement, la relation de non-coexistence diffère en ceci, que, bien que l'un des deux changements se présente sans aucun sentiment de tension, l'autre ne le fait pas » (H. Spencer).

Imaginons que nous parcourions mentalement, tantôt en un sens et tantôt en l'autre, les termes de la suite :

1, 2, 3, 4, 5, 4, 3, 2, 1;

leur succession, dans les deux cas, sera identique et exempte d'effort, mais nous ne leur appliquerons certainement l'idée de coexistence que si nous les imaginons situés dans l'étendue, tous à la fois de quelque manière, comme sur ce papier, par exemple. Sans intuition mentale, il n'est pas de coexistence représentée. L'ordre numéral ne tient pas lieu de l'ordre spatial.

44. *Dans la seule expérience le principe et le moyen de la liaison des phénomènes* (p. 112). — Le mérite éminent de Kant, touchant la

critique de la connaissance, dont il faut le nommer le fondateur, consiste dans la transformation profonde qu'il a fait subir à l'ancienne doctrine de l'innéité des idées, en démontrant que la perception des phénomènes a pour conditions des lois de l'esprit auxquelles elle doit ses formes, les concepts, que les sensations par elles-mêmes ne donnent pas. Mais Kant a malheureusement méconnu la force et la valeur des critiques négatives de l'école empiriste, en tant qu'opposées au réalisme substantialiste.

La table des catégories de Kant pèche essentiellement en ce qu'il ne l'a point regardée comme un système des relations d'ordre général, soumis par conséquent lui-même à l'idée générale de relation, qui s'applique à toutes ses parties. Kant a été si éloigné de cette vue, qu'il a classé la relation comme l'une de ses catégories, comprenant suivant lui les rapports de *substance et accident, cause et effet, action et réaction.* Encore même explique-t-il ailleurs que la substance doit se prendre au sens d'*existence*, et non de simple relation. Ensuite, de l'idée de *qualité* (qui est logiquement la même que celle du rapport de *substance à accident*) Kant fait une autre catégorie sous laquelle il range la *réalité*, la *négation* et la *limitation*, et cela parce qu'il a plu aux docteurs scolastiques d'appeler l'affirmation et la négation des qualités du jugement.

Si Kant s'était guidé sur le principe de relativité, il aurait donné dans sa table un rang à part à la *causalité*, forme de relation originale, dont il a dû reprendre, à une autre place, des notions dépendantes, sous le titre de *modalité*, et il se serait gardé d'omettre la *finalité*; car, d'après sa propre doctrine, en cela fort remarquable, il ne pouvait pas regarder l'ordre des fins comme de moindre portée que l'ordre des causes dans la nature : il y rattachait tout ce qui concerne l'organisation et la vie, et la raison de l'univers.

45. *Son pouvoir sur lui-même et sur le monde externe* (p. 113). — Le système des catégories, rattachées d'une part à la loi universelle, abstraite, de l'autre à sa réalisation la plus individuelle, concrète, se résume dans le tableau suivant.

RELATION		DISTINCTION	IDENTIFICATION	DÉTERMINATION
RELATIONS STATIQUES	QUALITÉ	différence	genre	espèce
	QUANTITÉ	unité	pluralité	totalité
	POSITION	limite (*dans l'espace*)	espace	étendue (*déterminée*)
RELATIONS DYNAMIQUES	SUCCESSION	limite (*dans le temps*)	temps	durée (*déterminée*)
	DEVENIR	rapport (*nié*)	rapport (*affirmé*)	changement
	FINALITÉ	état	tendance	passion
	CAUSALITÉ	acte	puissance	force
PERSONNALITÉ		SOI	NON SOI	CONSCIENCE

46. *Dont ce philosophe a donné la formule sous le titre d'impératif catégorique* (p. 115). — Kant a mis en forte saillie la notion de commandement dans cette formule de l'obligation. L'idée rationnelle de la généralisation des cas et des maximes en morale (abstraction faite de l'individuel et des individus) n'en est pas moins tout le contenu matériel. Ce contenu n'est que l'explication achevée de ce qu'avaient en vue déjà les anciens moralistes qui, venus de différents côtés, en différentes nations, se sont rencontrés dans le précepte : *Alteri ne facies*, etc. C'est encore le général qu'Aristote visait dans le partage égal, symbole de la justice, quand il tirait δίκαιος de δίχα; car l'égalité est une manière de concevoir les différents sous l'unité de quelque idée générale qui les embrasse. Et Epictète constatait le caractère apriorique du jugement du *juste* en l'assimilant à l'idée immédiate de ce qui est *droit* : Ὥσπερ τὸ εὐθὺ εὐθεως οὐ δεῖται, οὕτως τὸ δίκαιον δίκαιου. (Γνωμαι).

47. *Il n'y a point de fausses sensations* (p. 117). — Nous lisons (H. Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 411) : « Au lieu de dire que l'hallucination est une perception extérieure fausse, il faut dire que la perception extérieure est une *hallucination vraie* ». Cette formule tend à présenter le cas commun de l'application de l'intelligence au monde extérieur comme un phénomène illusoire (l'hallucination en est un) qui se trouverait quelquefois avoir un objet réellement externe. L'analyse la plus simple présente les choses en sens inverse. Il faut partir du fait (incontesté) que la sensation et l'hallucination sont des phénomènes d'espèce identique, *à les prendre intérieurement*. Leur différence consiste en ceci, qu'une sensation correspond communément à une perception extérieure (réelle, car pourrait-on sans cela la nommer une perception?), et une hallucination, point. L'hallucination ayant donc la forme d'une sensation, et n'étant pas une perception extérieure comme le sont les sensations, on dit tout naturellement qu'elle est une *perception extérieure fausse*, et cela signifie qu'elle est une *perception intérieure avec l'apparence seulement d'une extérieure*. Ce qui pour quelques-uns peut jeter du trouble sur la question, c'est l'idée que cette apparence, donnée dans une sensation avec les qualités d'un objet externe, puisse être *perçue* sans qu'il y ait aucun objet pour la perception; mais il y a un objet, situé sans doute dans les monades de l'organisme, où sa présence est signalée au sujet par correspondance normale, suivant les lois de l'harmonie préétablie.

48. *Tend à propager son excitation dans l'autre* (p. 118). — Cette formule est de M. William James (*The principles of psychology*, t. I, p. 566) : Telle est la « loi élémentaire de l'association », à ce point de vue : « La contiguïté *psychique*, la similarité, etc., sont d'après cette loi de simples dérivés d'une espèce de fait, unique et plus profonde, qui n'est elle-même qu'un procès cérébral sous la loi de l'habitude ». — La monadologie enseigne à envisager la loi de l'habitude des deux côtés : psychologiquement, dans la conscience de la personne; physiologiquement, dans les monades de son organisme, aux fonctions desquelles ses fonctions sont liées.

49. *La part que prennent à ces états les monades de l'organisme est variable et d'une détermination difficile* (p. 122). — Dans la rêverie, le plus facile à caractériser des procédés de l'imagination constructive, les images ne se déroulent pas d'une spontanéité tout involontaire; on ne peut pas dire non plus qu'une volonté bien distincte les dirige vers une fin particulière. Le cas le plus remarquable, comme le plus défini dans son genre, est celui où un désir les suscite, une sorte de *vouloir être* ou de *vouloir vouloir*, qui ne sait pas s'il pourrait s'affirmer dans la réalité, et souvent sait fort bien qu'il ne le pourrait pas; une sorte de jeu, que la conscience éveillée, mais faisant abstraction de l'intérêt actuel, s'offre à elle-même. C'est le *jeu du devenir*, dans lequel, en jouant, on se regarde jouer. L'état de rêverie admet d'ailleurs de nombreuses gradations, et n'est le plus souvent qu'une sorte de mise à l'*essai des possibles* par l'imagination, qui, se les représentant, les accompagne des fantômes des émotions qu'ils susciteraient en se réalisant. De toutes manières, cet état suppose, en arrière de lui, pour ainsi dire, le sentiment d'une puissance disponible, capable de mettre fin à ce qui, pour la volonté, n'est que de suggestion et de tolérance, avec complicité plus ou moins agréable, et de rendre à cette volonté plus ferme les rênes des associations des idées.

Le rêve le plus parfaitement caractérisé est, au contraire, l'état de combinaison et de succession des images, dans lequel ce sentiment est complètement aboli, et cette puissance suspendue, à moins qu'une forte émotion causée à la monade centrale ne lui rende par le réveil l'empire sur les représentations. Il s'agit des représentations conservées, et transmises des monades composantes de l'organe cérébral (on est forcé de le supposer), à l'esprit qui n'en a, pendant la veille, que la puissance sourde avec une sorte d'inhibition inconsciente. L'existence de cette inhibition devient consciente et peut se constater, dans les moments de lutte mentale où l'on cède au sommeil, où l'on reprend possession de soi-même, en chassant des images envahissantes, et où de nouveau on les sent revenir à la charge. Elles semblent se perdre quand le sommeil l'emporte, mais ce sont, au contraire, les idées qu'on leur opposait pour résister au sommeil qui sont perdues.

Le sommeil qui est un état physiologique où les fonctions organiques profondes se poursuivent sans trouble, mais où les fonctions de relation sont suspendues pour la monade centrale, ou privées des objets réels de son exercice intellectuel propre, le sommeil, en vertu d'une harmonie remarquable, suspend également l'usage des catégories qui règlent cet exercice, ou le jette dans un désordre inexprimable. C'est, après la perte de la direction volontaire des idées, le second caractère de l'état de rêve. La plus essentielle des conditions de la pensée réfléchie, le rapport commun des rapports, la personnalité peut s'aliéner de ce qu'elle est dans la veille, et prendre des rôles incompatibles entre eux. Le plus fondamental des modes de groupement de représentations, le temps, tombe dans l'indistinction. La forme de la succession se conserve pour les phénomènes, mais sans obligation, sans fixité, ou avec des contradictions. Les qualités, comme

leurs sujets, se changent les unes dans les autres. La forme d'intuition, la vision apparente des objets dans l'espace, est la catégorie qui domine et subit le moins d'altération. Les émotions éprouvées se rapportent plus constamment à des spectacles qu'à des sons ou à des paroles entendues. Les sensations agréables ou pénibles sont, dans les cas les plus saillants, tels que voler, planer, tomber, les cauchemars, etc., des imaginations de mouvements favorisés ou empêchés. Les idées de cause et de fin, conservées, mais avec des applications rendues confuses ou contradictoires par l'effet du trouble des autres catégories, ne laissent pas de s'attacher très vivement aux images, et il est fort à remarquer que, dans ce désordre de l'intelligence, la personne, toute aliénée qu'elle soit, garde son jugement sur les spectacles qui lui sont soumis et s'en figure des interprétations.

Un dernier caractère du rêve, mais le plus difficile à observer, est une incohérence qui ne porterait plus seulement sur l'usage des catégories, mais qui s'étendrait jusqu'à l'association spontanée des idées, et permettrait l'introduction subite, dans leurs séries, d'images (ou de mots entendus) sans aucun rapport apercevable ou même intelligible, avec les images immédiatement antérieures. Ce serait le pur accident pour la loi de l'idéation, au moins en ce qui concerne la monade centrale. Deux cas où le phénomène nous paraît hors de doute sont fournis par les représentations hypnagogiques rapides et désordonnées, chez les personnes qui y sont sujettes, et par les brusques interruptions que l'homme qui s'efforce de rester éveillé éprouve, dans sa suite volontaire et même systématique d'images, par les étranges et vives survenances de certaines autres images extravagantes et isolées.

Ces genres d'incohérence réunis sont un obstacle très grand et qui ne peut jamais entièrement s'écarter, à ce que le souvenir d'un rêve se conserve avec exactitude. Au réveil immédiat, on en a une sorte de mémoire d'ensemble avec des points saillants, qui étonnent. A mesure qu'on cherche à combler les vides, à préciser les points fuyants, à rétablir les relations qui manquent, on rentre peu à peu dans un ordre de raison que l'homme éveillé ne sait pas s'abstenir d'appliquer. Le rêve rêvé est presque toujours plus absurde que le rêve raconté. On peut seulement, en y prenant assez de peine, en garder les véritables lignes, sans les encadrer.

Ces caractères appartiennent au rêve pur et complet qui intéresse éminemment la psychologie. Mais il y a aussi le rêve incomplet, le rêve mixte, et le rêve de simple imagination reproductive. Ce dernier, dans lequel l'élément d'absurdité manque totalement, ou en grande partie, se forme de souvenirs ou de désirs qui en l'état de sommeil se réalisent et s'actualisent pour la conscience. Tels sont beaucoup de songes d'enfants, ou même d'hommes d'un esprit relativement simple. Les songes chez les individus ou chez les peuples qui leur accordent un intérêt de superstition, sont ou de cette même nature, ou corrigés et arrangés pour recevoir des interprétations.

Le rêve peut être mixte en deux manières : selon le moment du sommeil, ou selon la personne. Il y a un état intermédiaire entre la

veille et le sommeil, dont les degrés sont variables entre l'imparfaite et la pleine conscience, quelquefois trompeuse, et qui s'étend très ordinairement pendant la période où l'on « cherche à se rappeler son rêve » et, chez certaines personnes, jusqu'au point de leur donner à craindre d'y retomber (quand il est d'une nature déprimante), quoique elles se soient déjà bien « secouées ». A un tel état peuvent correspondre deux possibilités opposées : celle de mêler au rêve qu'on s'efforce de reconstruire des traits qui appartiennent à l'état intermédiaire, et celle de se bien assurer que telle absurdité, tel *impossible* rapprochement a bien été fait dans le cours du rêve puisqu'il est maintenant impossible.

Enfin il y a un rêve mixte de personnes instruites, exercées à l'analyse de leurs idées, qui leur permet, dans le sommeil, d'appliquer, sans s'éveiller, la réflexion à des sujets de veille — avec fruit très rarement — et aussi à leur rêve actuel par une sorte de dédoublement ; de se demander si elles rêvent, ou même enfin de savoir qu'elles rêvent, de se reprendre et de se déprendre ; d'autres fois, d'être acteurs et spectateurs, et de *se voir faire*, comme si elles avaient cependant beaucoup plus une conscience d'assistants qu'une volonté d'agents. Dans ces phénomènes, le caractère de l'*homo duplex* est très marqué, non pas dans la personne morale, de laquelle ce mot s'entend d'ordinaire, mais dans la personne psychologique. C'est pour cela qu'ils ne peuvent être observés, sinon exister, que là où le sujet qui en est le théâtre possède un suffisant pouvoir de s'objectiver pour lui-même. Quant à leur explication, elle pourrait bien difficilement devenir précise, mais il ne semble pas que la raison du mystère puisse être cherchée ailleurs que dans une hypothèse monadologique. Aucune autre ne substituerait aux idées d'obsession et de possession démoniaques, qui ont régné à peu près partout, un point de vue physiologique de nature à expliquer si bien les imaginations dont elles sont sorties.

L'hypnose est un état qui sort de la classe des phénomènes spontanés et du sommeil naturel, et apporte des cas d'altération de la personnalité d'un genre nouveau et ordinairement provoqués (art. XCIV).

50. *Contradictoire de ce qui est admis dans les prémisses* (p. 127). — La forme générale du syllogisme négatif n'a nullement besoin d'être rattachée à un principe à part, à l'imitation de la méthode scolastique qui, parallèlement à la règle du *dictum de omni*, pose la règle du *dictum de nullo*. Cette dernière règle, dont la forme générale est : *Nul A n'est B, tout C est A; donc nul C n'est B*, se ramène à la forme générale du syllogisme affirmatif de la manière suivante : Si l'on nie la proposition *nul C n'est B*, il faut admettre sa contradictoire : *Quelque C est B* ; or cette dernière est contradictoire aux prémisses, car elle a le même sens que *quelque B est C* (en vertu de la loi fondamentale), et si *quelque B est C* il faut que *quelque B soit A*, puisque *tout C est A* d'après la mineure ; et si *quelque B est A* il est impossible que *nul A ne soit B*. La majeure serait donc fausse, donc..., etc.

Toutes les figures et tous les modes du syllogisme, quand ils sont

concluants, peuvent se démontrer d'une semblable manière, parce que la négation de leurs conclusions, étant données leurs prémisses, doit se trouver contradictoire avec la loi fondamentale.

51. *Des formes simplifiées par l'emploi de signes spéciaux* (p. 127). — Le signe de l'égalité marque, en géométrie, l'identité des figures superposables, mais, plus généralement, dans la mathématique, l'identité des nombres qui seraient obtenus dans les deux termes d'une équation, si l'on substituait à tous les signes de quantités qu'ils contiennent les valeurs numériques de ces quantités, calculées d'après leurs rapports à leurs unités respectives. La similitude, loi accessoire de l'égalité dans les relations mathématiques, se ramène aussi à l'identité, parce qu'elle se définit par l'égalité de certains des éléments des figures. Le rapport d'identité constitue donc partout la matière abstraite, pour ainsi dire, des mathématiques. D'une autre part, la substitution des quantités les unes aux autres, dans leurs symboles, quand leur égalité est démontrée, est la constante méthode de l'analyse mathématique, et toutes ces substitutions se justifient, en termes de la catégorie de qualité, par la subordination d'espèces à leur genre (des symboles à leur signification commune). Le principe du raisonnement ne diffère donc pas de ce qu'il est en matière non mathématique.

52. *Ou des synthèses de certains de ces concepts* (p. 127). — Ces synthèses sont essentiellement celles qui s'opèrent dans l'esprit entre des rapports de figure (catégorie de position) et des rapports de grandeur géométrique (catégorie de quantité) et dont la définition communément reçue de la ligne droite est l'exemple le plus connu. D'autres propositions, qui ne sont pas mises sous la forme de définitions, mais de théorèmes, dans les traités de géométrie élémentaire, ne sont également que des déguisements de quelqu'une de ces synthèses. Le postulat célèbre des parallèles en est une qu'ordinairement on ne déguise pas. La forme sous laquelle nous pouvons peut-être le mieux nous la représenter est celle-ci : le *tour de l'horizon* effectué en parcourant une suite de lignes droites brisées qui forment les unes avec les autres des angles convexes (loi de figure, ou de *position*) est un *tour* de quatre angles droits (loi de *quantité*). La proposition relative à la somme des angles d'un triangle et la théorie des parallèles s'ensuivent logiquement.

Les axiomes tels que celui-ci : *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, sont des propositions analytiques, c'est-à-dire ne font que développer le contenu d'un concept donné. Ici, c'est le rapport d'égalité, et, dans ce rapport, c'est au genre d'identité définie qu'il désigne qu'on doit faire attention. Il est clair, en effet, que si $A = C$ et $B = C$, on peut mettre, dans la première de ces égalités, B au lieu de C qui est la même chose que B d'après la seconde égalité, et on a $A = B$. On n'est pas sorti de l'idée de l'égalité, on n'a eu recours à aucun autre rapport pour comprendre la proposition axiomatique.

Un cas d'axiome où le caractère purement analytique est en saillie et se voit immédiatement est celui-ci : *Le tout est plus grand que la partie*. Le rapport du tout à la partie ne diffère pas pour la pensée du rapport de grandeur, ou rapport du *grand* au *petit*, du *contenant* au *contenu*, quand c'est de quantité qu'il s'agit. L'énoncé de ce dernier ne fait qu'expliquer l'idée sans y rien ajouter.

Les propositions purement arithmétiques se ramènent toutes par l'analyse à la loi de la formation des nombres par l'addition successive de l'unité, et au système de numération qu'on adopte pour représenter par des signes tous les nombres possibles. Elles ne supposent donc aucune autre relation fondamentale que celle qui dérive exclusivement de la catégorie de quantité, qui en explique le contenu. Elles sont toutes analytiques, et Kant s'est trompé sur ce point.

53. *Qui ne nous sont connus que par l'expérience* (p. 128). — Exemples : la communication du mouvement d'un corps à un autre, la loi de la pesanteur, tous les faits généraux de l'ordre physique qui ne sont connus que par une succession constante de phénomènes. Sont synthétiques *a priori*, au contraire, les propositions qui lient des notions entre elles, ou des notions avec des phénomènes externes sans que le raisonnement ou l'expérience puissent rendre compte du rapport conçu, dans le sens et avec la généralité que nous lui attribuons.

54. *De proche en proche par des démonstrations de cette nature* (p. 128). — La distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques, telle qu'elle est présentée ici, diffère profondément de la théorie de Kant sur ce sujet, en ce que ce philosophe n'étend pas le champ de ce qui est *analytique*, dans les propositions, jusqu'à celles qui se déduisent *analytiquement* (par voie syllogistique) de propositions antérieures, de manière à nous faire remonter finalement à des prémisses indémontrables qui ont leur fondement dans les relations catégoriques ou dans leurs propres synthèses essentielles. Le motif de cet amendement à la logique de Kant est pris du fait, trop oublié, que toute chaîne de raisonnements doit s'attacher, sous peine de procès à l'infini ou de cercle vicieux, à quelque principe qui ne se démontre pas. Or un tel principe est donné par les relations catégoriques, ou par les relations de ces relations *a priori*. Tout le reste est analytique (sauf les prémisses fournies par des données de l'expérience) et il n'y a aucune raison pour envisager exclusivement ce caractère dans les jugements non déduits que Kant appelle *explicatifs*.

55. *La liaison des propositions a par elle-même un intérêt considérable* (p. 129). — Les philosophes de l'école empiriste ont méconnu l'importance de la logique formelle en défendant leur thèse : que la majeure d'un syllogisme ne vaut qu'autant que vaut sa conclusion, et que, dans un raisonnement, c'est toujours le particulier qui se tire du particulier, parce qu'il n'y a de vérités générales que celles qui sont fournies par l'expérience, et seulement jusqu'au point où l'expérience

a pu être portée. Ils auraient pu contester le fondement psychologique de l'apriorisme sans nier l'utilité de la méthode synthétique.

56. *L'un des deux concerne l'analyse mathématique* (p. 131). — Il s'agit du cas intéressant, le seul, croyons-nous, qu'on puisse citer d'une induction vraiment logique et rigoureuse : celui où telle propriété étant démontrée pour les valeurs 1, 2, 3, jusqu'à n, d'une certaine quantité, on démontre que *si elle est vraie pour la valeur n, elle est vraie pour la valeur $n + 1$*. C'est une généralisation légitime; car la démonstration étant générale, indépendante de la valeur de n, il en résulte que la propriété s'étend à tous les cas. Or ils forment la série indéfinie des nombres. On se trompe quand on voit dans cette induction algébrique un cas spécial de raisonnement. Sa force démonstrative est pareille à celle de l'extension qui se fait continuellement en géométrie de la propriété d'une figure à celle d'une autre figure, pourvu seulement que celle-ci rentre dans le cas supposé par la démonstration de la propriété de la première.

57. *Qu'on puisse l'assimiler à un fait de hasard* (p. 131). — Il s'agit bien là d'une sorte d'induction, d'une induction vérifiable, mais vérifiable seulement dans les termes qu'elle comporte elle-même en se nommant probabilité, et dont la réalité *sui generis* est confirmée par la loi des grands nombres. La loi des grands nombres se vérifie expérimentalement. Cette vérification est un fait incontestable, et suffisant pour renverser les arguments d'Auguste Comte contre la légitimité du calcul des probabilités. Au demeurant la notion du hasard, ou accident pur, supposée dans ce calcul, peut y être rendue indépendante de la question de savoir s'il existe de l'*accident*; on regarde pour cela comme accidentel, par définition, tout fait produit par la rencontre et l'entre-croisement de causes entièrement ignorées. La science formelle subsiste alors en dehors de la question philosophique de l'enchaînement des causes; mais son fondement naturel est bien toujours la croyance à la réalité du *hasard* de certaines causes (v. 3, note 79).

58. *Postulats inacceptables pour le monde de l'expérience* (p. 133). — Le théorème général de l'*invariabilité de la somme des forces vives* est subordonné à la supposition que ces forces composent un système entier et fermé, sur lequel ne s'exerce, dans lequel n'intervient aucune action extérieure. Cette condition exclut l'application de la loi à un monde où le libre arbitre introduirait des actes qui, dans leurs conséquences physiques, seraient très justement dites des forces venues du dehors. Ainsi la loi mathématique n'interdit pas l'*hypothèse du libre arbitre*; elle pose seulement, et elle en a le droit dans sa sphère, l'*hypothèse du déterminisme*, ce qui est bien différent, et ce qu'on néglige ordinairement de remarquer.

59. *L'impuissance à nous démontrer la réalité de son objet* (p. 139). — On sait qu'il ne manque pas de philosophes qui pensent que l'indubitable existence du sentiment du libre arbitre est une preuve suffisante de la réalité de son objet, c'est-à-dire une preuve du fait de l'ambiguïté réelle des futurs en certains cas de l'exercice de la volonté. Si les estimables défenseurs de cette opinion reconnaissaient que leur conviction est un acte de croyance, ils seraient logiques, il ne leur resterait plus qu'à constituer et à coordonner leur philosophie d'après un aveu qui intéresse bien d'autres points de doctrine auxquels ils sont attachés. Mais c'est ce qu'ils ne font pas, et ils laissent ainsi à l'adversaire l'avantage des arguments topiques, qui à la vérité ne sont pas plus démonstratifs, mais qui ne montrent pas au même degré chez leurs auteurs l'ignorance de ce que c'est qu'une *démonstration*.

60. *Faire et, en faisant, se faire* (p. 142). — Ce paragraphe est pris de la *Philosophie analytique de l'histoire*, par Ch. Renouvier, t. IV, p. 430. Les formules principales et toute la belle analyse de l'option proposée entre les doctrines du libre arbitre et de la nécessité appartiennent à Jules Lequier. Cf. *Essais de critique générale* de Ch. Renouvier, t. II, p. 370, 2e éd.

61. *Ou certain qu'il ne ferait pas* (p. 144). — Kant a rattaché la preuve de la liberté au devoir de cette manière même. Mais en rejetant dans le monde *nouménal* toute possibilité de l'application du libre arbitre, parce que, selon lui, rien n'est possible que par voie de prédétermination, dans le monde *phénomenal*, ce philosophe a implicitement nié la réalité de la loi de succession des phénomènes. Si, en effet, cette loi est réelle, il est clair que la loi morale commande à l'agent libre ce qu'il est dès à présent certain *qu'il fera, ou certain qu'il ne fera pas, dans le monde phénoménal*. L'obligation n'a de sens qu'à l'égard du noumène inconnu, hors du temps. Ou cette doctrine est étrangère à ce que chacun entend par le libre arbitre, ou bien elle implique que le temps n'est rien, puisque un seul et même acte libre doit servir pour le noumène et pour le phénomène; d'où il suit aussi que le phénomène et son déterminisme sont une illusion.

62. *Compléter par le sentiment le caractère impératif du devoir formel* (p. 145). — Les protestations les plus ordinaires contre le formalisme de raison pure, qui entache malheureusement la doctrine de la raison pratique de Kant, invoquent le *sentiment* pour se soustraire à la rigueur de l'impératif catégorique. La réclamation, quoique juste, pèche en deux points : elle met en avant ce mot vague, le *sentiment*, très suspect de signifier un droit de l'agent moral à des décisions arbitraires qui seraient le renversement de devoirs définis; et elle manque de la conscience de sa propre portée critique, car elle ne se pose pas, au moins théoriquement, la question de l'impraticabilité de la loi morale pure, de la cause fatale de ce mal, de la légitimité d'une casuistique, et des moyens d'en diriger l'application. Les doctrines morales qui se donnent pour premiers principes la *perfec-*

tion, ou le *bien*, ont le défaut de ne savoir comment reconnaître ou comment définir ce que le devoir ajoute d'impératif à la reconnaissance du bien, et de placer l'idéal tantôt dans un état de satisfaction morale personnelle, sans aucun critère, tantôt dans les objets mal définis d'une aspiration réaliste, à la manière platonicienne. Enfin les doctrines utilitaires, outre qu'elles ne peuvent trouver que dans le sentiment la justification des préceptes qui subalternisent l'intérêt individuel, sont condamnées à l'empirisme encore en cela que ceux des impératifs moraux, très bien nommés par Kant *hypothétiques*, sont les seuls que permette l'application du critère de l'utile (art. XCVIII).

63. *Reprochée comme un cercle vicieux à sa métaphysique* (p. 145). — Le cercle aurait consisté en ceci, que l'existence de Dieu n'étant démontrée par Descartes que sur le fondement de notions qu'il donnait pour évidentes, il ne pouvait pas offrir logiquement la véracité de ce Dieu en garantie pour établir que leur évidence, qui est son œuvre en nos esprits, n'est pas trompeuse. Il nous paraît que Descartes n'entendait, au fond, qu'appeler une croyance au service réciproque d'une autre, et qu'il ne pensait pas *en son âme et conscience* que l'évidence fût quelque chose de plus qu'un genre de croyance, le premier de tous.

64. *Une infinité d'attributs dont on n'a aucune sorte d'idée* (p. 148). — « Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit » (Spinoza, *Ethica*, def. VI). — « Præter deum nulla dari neque concipi potest substantia. — Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis (hoc est omnia quæ sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent » (*Ibid.*, prop. XIV et XVI).

65. *Qui en était réputé le fondement* (p. 148). — « Un *ensemble* est dit *infini* quand il est équivalent à une partie intégrante de lui-même. Il est *fini* dans le cas contraire » (Georg. Cantor, dans L. Couturat, *De l'Infini mathématique*, p. 618). — « Le tout est plus grand que la partie » (*Les éléments d'Euclide*, *Notions communes*, art. IX).

66. *Un champ indéfini en arrière que prend l'imagination travaillant à vide* (p. 151). — Kant, dans sa démonstration de l'*antithèse* de sa première antinomie, a très mal raisonné en s'appuyant pour prouver que *le monde ne saurait avoir de commencement*, sur cela même qui lui est dénié par la *thèse du commencement*. Il ne s'est point placé dans les termes vrais de la proposition qu'il avait à réfuter. « Le commencement est, dit-il, une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas... Mais, dans un temps vide, il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, puisqu'aucune partie de ce temps ne contient plutôt qu'une autre une condition distinctive de l'existence, qui l'emporte sur celle de la non-existence » (*Critique de la raison pure*, t. II, p. 348, trad. Barni). D'abord, l'existence du temps objectif hors des phénomènes, ne devait pas être supposée par l'auteur de l'*esthétique transcendantale*; mais fallût-il admettre cette notion réaliste, la thèse d'un *premier* commencement des phénomènes ôterait toujours logiquement le droit de réclamer des conditions antérieures, ou causes d'existence ou de non-existence. Il ne doit pas y en avoir. Autant vaudrait y placer l'existence elle-même! La thèse est donc simplement niée par Kant, non réfutée, et elle est niée par le moyen de cette commune pétition de principe qui consiste à regarder le *rien* comme *quelque chose* qui serait supposée par l'adversaire qui, lui, le pose expressément comme *néant*, — si cela pouvait s'appeler *poser*. Mais le mot est impropre, la formule est trompeuse, parce qu'elle énonce comme un rapport de deux termes la proposition même qui a pour objet de poser la limite en un terme premier.

67. *La base à donner au concept de la perfection elle-même* (p. 152). — De Xénophane, éléate, à Feuerbach, Allemand, le fait indubitable que l'homme est parti de l'idée de l'homme pour se faire l'idée de Dieu, a pu sembler fournir une objection capitale contre la rectitude d'une telle méthode, qui n'est pas seulement naturelle mais la seule rationnelle. C'est l'effet d'une habitude absolutiste régnant sur l'esprit des philosophes, et même de ceux qui repoussent à la fois l'absolutisme comme mystique, et l'anthropomorphisme comme n'étant pas l'absolutisme.

68. *L'œuvre de son intelligence et de sa volonté* (p. 155). — Si Kant avait été fidèle à sa règle, formellement prescrite, de ne faire aucun usage des catégories hors de l'ordre des phénomènes pour lequel seul elles valent, il aurait manqué d'arguments pour prouver les *noumènes*, ou bien il les aurait laissés dans un certain vide, dont il parle quelque part, où n'existe pas même un éther pour appuyer des ailes (*utrum chimæra bombinans in vacuo...?*); car les catégories sont les seuls instruments dont la pensée dispose pour se mouvoir. En ce cas, et à moins de se résigner au pur empirisme, Kant aurait admis le principe de relativité et rejeté les infinis. Son dieu de la Raison pratique n'aurait pas répudié « l'anthropomorphisme », crainte de manquer d'égards pour « l'idéal de la raison pure ». Et il aurait vraiment fondé le criticisme.

69. *De cette cause agissant avec conscience* (p. 158). — Voyez Stuart Mill, *Essai sur la nature*, trad. de M. E. Cazelles, p. 25 sq. et 34 sq.

70. *Cette conséquence est inévitable* (p. 159). — Elle apparaît le plus clairement dans la plus puissante des constructions optimistes élevées en vue de concilier l'ordre empirique de la création avec la bonté de Dieu. Leibniz admet que le mal est un ingrédient nécessaire du *meilleur des mondes possibles* : non pas seulement le mal qualifié de *physique*, la douleur, qui n'est selon lui qu'une *privation*, mais le mal moral, les actes criminels. Ils sont des conditions ou des causes de bien dans l'ordre créé, soit par leurs suites, soit en ce que, dans tout

autre monde où ils ne seraient pas entrés, il aurait fallu que prissent place des maux plus grands, et que ce monde fût pire que le nôtre ; — ce qui fait qu'encore que possible en idée, il ne l'eût pas été réellement ou comme l'œuvre d'un dieu bon. Ce dieu a déposé de la manière la plus expresse, dans le destin du monde, les maux qui s'y montrent à leur rang à mesure qu'il se développe, parce qu'il a appris de sa *raison suffisante* qu'il en faut dans un monde quelconque ; mais sa prescience, qui s'étend à l'infinité de l'infinité des possibles de tous les mondes, lui a permis de n'y en introduire que la moindre proportion concevable. Voilà ce que ce grand esprit égaré par la doctrine du déterminisme a imaginé qu'il aurait pu faire s'il avait été à la place de Dieu !

On peut voir par l'apologue qui sert de conclusion aux *Essais de Théodicée*, que si Sextus Tarquin, auteur du viol de Lucrèce, s'était trouvé miraculeusement informé d'un avenir que Leibniz a connu, lui, comme passé, il aurait eu le droit d'alléguer pour sa défense la disposition providentielle qui suspendait à la perpétration d'un tel crime la fortune de Rome et les destinées du genre humain. Et ceci n'est rien encore, car si un accusateur avait, en ce cas, remontré à Sextus que son acte personnel ne laissait pas d'être coupable, Sextus, selon ce qui est exposé dans ce même apologue, aurait expliqué que Dieu l'avait posté tout exprès pour y faire ce qu'il y avait fait, en ce monde que dans les conseils éternels de son harmonie préétablie il avait décrété comme le meilleur. Il suit de cette doctrine que si les criminels pouvaient savoir tout ce qu'ils font, — comme l'ermite du roman de *Zadig*, — ils sauraient qu'ils préparent beaucoup de biens pour l'avenir et accomplissent les propres desseins de Dieu (voir *Zadig*, chap. xx).

QUATRIÈME PARTIE

LA PASSION

LXXIII

La vie de la monade la plus élémentaire part de trois qualités ou relations primitives, sources de tous les phénomènes, et inséparablement unies, malgré la distinction des concepts : 1° une force spontanée, productive de soi, cause seconde originale, qui se rapporte au concept de l'individu et de son *hæccéité*, de la même manière que le concept de cause première répond à celui de premier commencement des choses, ou création ; 2° une appétition ou passion, avec le sentiment d'un devenir et d'une fin, au défaut duquel il n'y aurait pas de motif pour la suscitation de l'activité ; 3° une perception ou prise de connaissance par la monade de quelque chose d'étranger, en quoi son action trouve une matière et rencontre les réactions dont il a besoin. La monade ne se comprendrait pas isolée. Le sentiment de l'*altérité* lui est aussi essentiel que la conscience ; il en est le corrélatif, la conscience n'existant elle-même que par la relation du sujet à l'objet, dans laquelle le sujet est un objet pour soi, et une manière de non soi (articles VIII-X).

L'appétition (l'amour selon le nom qui lui convient chez les êtres de rang élevé) est tellement confondue, chez ceux de rang inférieur, avec ce qui s'en distingue

comme volonté chez les premiers, qu'on a dû la tenir pour ce que la nature a de plus fondamental. Et, parallèlement à la volonté, l'intelligence est et reste, tout en suivant les degrés de l'organisation, chez les animaux, le simple instrument du discernement des biens. Les biens, offerts à la perception, c'est l'appétition, et c'est la passion dans son développement, qui les définissent. Éros fils de Poros et de Pénia, du Gain et du Besoin, artiste, magicien et sophiste, selon le *Banquet* de Platon, est, pour ainsi dire, la seconde hypostase du dieu inengendré de la théogonie d'Hésiode. Cet amour second serait le *vouloir-vivre* d'une cosmogonie plus récente, si Schopenhauer en avait demandé le nom à l'ordre du désir et non de la volonté, première hypostase de son système. Le symbole platonicien nous le montre procédant des deux éléments inséparables : l'amour et son objet, sa conquête. L'objet c'est le bien, dont la passion, qui le pose, multiplie les formes.

L'expérience physiologique nous enseigne que les premières impressions de l'être naissant sont le plaisir et la douleur, auxquels s'attachent immédiatement le désir et l'aversion, passions originaires qui définissent tout d'abord le bien et le mal comme leurs objets, plutôt qu'ils n'en tirent leurs définitions; car, dans ces origines naturelles il ne se trouve aucune notion psychologique d'où se puissent tirer, pour ces contraires de l'impression primordiale, d'autres caractères. La sentence, très exacte d'ailleurs : *Omne animal, inde ortum est, bonum quæritat, malum refugit*, pourrait en donner une autre opinion; mais c'est que l'harmonie préétablie entre les passions radicales de l'animal, ses besoins organiques et les ressources extérieures disposées pour l'entretien de sa vie et la satisfaction de ses appétits, nous met sous les yeux un bien et un mal objectifs, comme si l'animal avait à les connaître en cette qualité pour chercher les uns et fuir les autres.

Mais, au contraire, là où une telle connaissance existe, chez l'homme social, à un certain âge, après une certaine expérience, et sous l'influence de coutumes dont il est après tout l'auteur, l'intelligence et la liberté s'emploient en grande partie à rechercher, à titre de biens, des fins que la nature, c'est-à-dire l'harmonie préétablie, ne laisse possibles qu'à titre de maux, et que bien souvent le simple instinct animal repousse. On voit par là que, dans le domaine de la réflexion, c'est encore à titre de biens que la passion poursuit ses fins quelles qu'elles soient, même contre la nature, ou, d'autre part, contre la raison. Le rapport général de la passion au bien, la définition formelle du bien, comme objet du désir, ne change donc pas. Ce qui est nouveau, c'est que la réflexion met des distinctions entre les biens, les oppose à tout moment comme incompatibles les uns avec les autres, et matière d'option. L'animal opte aussi quelquefois, mais seulement sous des impressions immédiates, pour des objets de sensibilité très restreints. Chez l'homme, et chez celui-là même qui a le plein sentiment de la contrariété des biens, il n'est pas un objet de désir, qui, en tant que poursuivi actuellement, puisse être représenté dans la conscience autrement que comme *un bien*.

LXXIV

Ces passions, le désir et l'aversion, peuvent se nommer *dynamiques*, pour employer le terme qui nous a servi à distinguer celles des catégories de l'intelligence (*finalité*, *causalité*) qui suivent le *devenir*, et à l'une desquelles la passion se rattache essentiellement. Dynamiques, ou *développantes*, c'est par le double sens qui peut être donné à leur développement, et aux passions plus particulières dont elles sont les sources, qu'elles appartiennent à l'ordre pratique, et qu'elles relèvent de

l'ordre moral chez les monades supérieures. Aussi ne sont-elles nullement des notions définissables par des relations formelles, ou donnant lieu à des jugements synthétiques, comme les catégories. Considérées en elles-mêmes, hors de leurs objets et de leurs effets, on peut les regarder comme des sentiments dont l'espèce n'est donnée que pour l'expérience interne; et ce nom de *sentiment* est celui qui leur convient le mieux, comme semblables à la *sensation* en cela, mais profondément différents en ce que les qualités spécifiques n'y prennent pas la forme d'une représentation externe.

La passion n'est pas dynamique en tous ses moments; le sentiment dont elle est accompagnée ne se rapporte pas seulement au caractère d'attrait ou de répulsion que prend la représentation par rapport à l'objet proposé comme fin. La passion admet des états de stabilité relative, durant lesquels on peut la regarder comme en possession de sa fin, bonne ou mauvaise, paraissant assurée, si elle est bonne, paraissant fatale, impossible à éloigner, si elle est mauvaise. Ce sentiment qu'on appellerait une *possession d'état* passionnelle, si l'emploi d'un terme de droit pouvait convenir, est la *joie* ou la *tristesse*, quand ces mots s'appliquent à des cas d'une certaine durée; il devient la *crainte* ou l'*espérance* lorsque la possibilité est envisagée d'un changement fâcheux ou favorable, par rapport à la fin prévue, dans l'état donné des choses.

On peut distinguer, dans le mouvement de la finalité chez l'être sensible, des sentiments qui ne sont ni ceux de la possession, ni ceux de la tendance, positive ou négative, et de l'attente, mais qui se rapportent aux moments d'obtention des biens, ou de rencontre des maux. Ce sont les émotions de la jouissance actuellement atteinte, ou du mal évité, quand il y a surprise, ou ravissement; et celles de la privation subite d'un bien possédé ou espéré. Les impulsions vives et rapides vers de certaines fins, les répulsions violentes pour d'autres

en perspective prochaine, appartiennent au même genre, par les émotions qui les accompagnent, et ce terme d'*émotion* paraît le mieux adapté à ce moment caractéristique des mouvements passionnels (71) qui est souvent accompagné d'un entraînement irréfléchi vers l'acte qui vient à la pensée, pour saisir, ou fuir ou repousser quelque chose.

Le principe du développement, l'action, a plus d'importance, dans l'ordre des passions, que le principe de la conservation de soi; car la passion, qui est très justement rattachée par son nom à tout ce qui a son origine et son essor dans le sujet qu'elle anime, en telle manière qu'il se *sente sentir* indépendamment de tout vouloir de sa part, et qu'il soit vraiment *passif* à cet égard, ne laisse pas de le porter matériellement à l'action. Elle lui fait chercher l'augmentation de son être, bien plus que la conservation. Rien n'est plus sensible que cette loi chez les animaux, et plus ou moins chez tous, que l'ardeur sexuelle met au-dessus de toutes les craintes. L'amour de soi tout simple ne se séparerait guère d'un *vouloir vivre* conscient, d'un *désir de désirer*, dirait un bouddhiste, mais il ne se trouve pas plus tôt dans une condition où il a à se produire comme instinct de préservation ou de défense, qu'il passe nécessairement à des désirs déterminés, et vise à l'agrandissement. C'est ce qui, par rapport à un ordre d'idées plus élevé, s'est appelé le principe de la *perfection de l'être*, en tant que mobile moral. Mais on a eu tort de faire un principe moral de ce qui est un principe passionnel. La perfection reçoit des sens différents selon le sujet et le point de vue. Toute passion dynamique tend à parfaire quelque chose, ou à détruire ce qui arrête son progrès.

LXXV

La fixité des appétitions et des fonctions, chez les monades servantes dont la conscience propre est réduite à un minimum, ne permet qu'à peine d'appliquer le terme de passion à l'état de ces derniers éléments des organismes, ou même à l'état des organes dont l'action est synergique et ne se manifeste qu'en forme de résultantes. Mais là où les phénomènes sont ceux d'une vie individuellement très centralisée, comme chez des animaux d'ordre même inférieur, chez les insectes, on peut discerner les francs caractères de la passion. Si le terme d'instinct est préféré dans ce cas, c'est que l'impulsion à l'œuvre, et les manières d'y procéder sont plus fixes, plus rigoureusement déterminées; mais on n'en doit que mieux conclure à l'existence et à la force des sentiments qui attachent le plaisir ou la peine à l'exécution de chaque partie d'une tâche à remplir, ou à la rencontre des obstacles qui s'y opposent. C'est là le vrai fond mental de l'instinct et la source des habitudes (art. XXXIX).

A mesure que la mémoire et l'association étendent le champ des idées, qui s'éloigne peu de celui de la perception pour les degrés inférieurs de l'animalité, le raisonnement par voie de simple association (art. XL) fournit des moyens de prévoir, de combiner et d'exécuter, par quoi s'introduit une certaine variété, une certaine individualité, enfin un art d'adaptation de la conduite et de l'action aux circonstances, chez ceux des animaux auxquels on ne refuse pas l'*intelligence*. Comme ils en possèdent les traits les plus élémentaires, la passion aussi chez eux, s'élève au-dessus de l'instinct, s'adapte à des cas plus particuliers, et laisse voir, dans les espèces tout à fait supérieures, des sentiments qui, prenant leur source dans l'intérêt, deviennent désintéressés.

La possibilité de l'*éducation* de certains d'entre eux tient toute à l'art de créer dans leur entendement des associations habituelles entre certains signes qu'on emploie, dont la présence éveille chez eux des souvenirs ou suscite des prévisions, et, par l'espérance ou la crainte, les entraîne à des actes physiquement à leur portée, mais totalement étrangers à leurs fins ordinaires, à leurs *idées*, à tout ce qu'ils peuvent *comprendre*. On voit par là qu'ils ont pour mobiles comme l'homme, et plus exclusivement que lui, les deux grands associés passionnels de toute finalité intelligente, l'espérance et la crainte, passions immédiatement rattachées au désir et à l'aversion.

Les états de joie ou de tristesse leur appartiennent également; leur joie se témoigne par des signes certains, quelquefois par des transports. Ils paraissent, en quelques cas, arriver à un genre de sentiments qui ne peut plus bien être renfermé dans les idées de plaisir et de douleur physiques. Il est indubitable qu'ils éprouvent des émotions de goût et de dégoût, sont capables d'amitié et d'inimitié, ressentent de l'envie ou de la jalousie quand ils en voient d'autres jouir de ce qu'ils désirent pour eux-mêmes. La peur ou la colère les animent dans les mêmes circonstances que l'homme.

La similitude de l'homme et de l'animal est donc très grande, à s'en tenir à l'ordre de la passion spontanée et entièrement déterminée. Pour tous deux, l'assujettissement aux lois fondamentales les plus oppressives de la vie est le même, et pour tous deux insurmontable, quelque industrie que le premier apporte à aménager les choses de la terre dans son intérêt. Cet assujettissement, c'est la double fatalité de la faim et de l'impulsion sexuelle. La chasse et la guerre, la poursuite de la proie et du butin, la violence et les rivalités dans les amours, le mensonge et la perfidie, selon que la portée de l'intelligence facilite la substitution de la ruse à la force pour triompher, composent, pour tout l'ensemble

de l'animalité la plus accomplie en organisation, le fond principal des appétitions et des émotions, des plaisirs et des peines, et ne laissent que peu de place à la passion désintéressée.

LXXVI

La passion désintéressée est celle qui prend ses attraits et ses satisfactions hors de ce qui sert à la conservation ou à l'agrandissement de la vie matérielle, ou aux plaisirs des sens. On l'observe, chez les animaux supérieurs, dans l'expression des sentiments d'attachement et de bienveillance, et dans certains actes de dévouement; avant tout, pour beaucoup d'espèces, dans les soins à donner à la progéniture. Ces sentiments, malgré leur caractère instinctif ou leur origine, qui, pour les animaux domestiques, est à prendre dans l'habitude, ne constituent pas moins des états mentals exempts d'intérêt. Seulement on a tout dit quand on les a nommés des *sentiments*. Ils ne manifestent et n'impliquent aucune notion de devoir. Ils n'approchent à aucun degré du désintéressement supérieur qui généralise, en vertu de la raison, les cas et les motifs, formule les préceptes. L'animal le plus élevé ignore la justice absolument. L'ordre du bien est pour lui tout entier dans l'attrait, mais, dans l'attrait, il connaît le désintéressement, qui est refusé à sa constitution logique, toute bornée à l'association et à l'habitude : il peut jouer, il joue, principalement quand il est jeune, avant que les luttes pour l'existence et pour la reproduction aient endurci son caractère et créé chez lui ce sérieux terrible qui nous frappe chez le grand félin. Le jeu de l'animal est l'emploi désintéressé de ses organes pour la simple imitation des fonctions de la vie qui sont à sa connaissance et à sa portée. Ce jeu est donc de la même espèce, en ce mode caractéristique

d'activité, que le jeu de l'homme qui se rapporte au beau, et d'où naît l'esthétique : une recherche de la représentation pour le plaisir de la représentation elle-même. Les phénomènes esthétiques sont, contrairement à ce qu'on serait tenté de supposer, situés dans l'animalité à une profondeur organique plus grande, aussi bien qu'à une moindre élévation mentale, que ceux de la raison, soit logique, soit morale.

LXXVII

En même temps que la passion, avec ses caractères essentiels et dans ses grandes applications, reçoit son développement chez l'homme à titre d'animal, le plaisir et la douleur et de nombreuses émotions deviennent pour lui plus sensibles, on peut même dire plus réelles, parce que sa réflexion les confirme, les conserve, les prolonge. De plus, son intelligence découvre et multiplie les moyens d'acquérir les biens et de repousser les maux de tous les genres, que ses passions lui présentent comme tels, encore bien que l'ordre de la nature puisse leur donner des caractères tout opposés, dans les conséquences qu'ils auront. Et les fins ainsi poursuivies peuvent n'être atteignables qu'injustement, au détriment des fins d'autres personnes ou de la société en général. L'intelligence mise au service de la passion a créé pour l'homme une situation horriblement dangereuse. Être prévoyant, il n'est pas seulement touché, comme l'animal, par la perspective du simple plaisir prochain, ou de la douleur, *il lui faut* une somme et une continuité assurée de plaisirs (le *bonheur*). Mais l'imagination de cette fin qu'il se propose est, au contraire, une source de maux pour l'individu, parce que ses désirs et sa puissance matérielle d'action l'emportent sur ce qu'il peut avoir de droit jugement, et de tendance à tenir compte du bien commun dans le calcul de son

bien personnel. Il n'est point d'homme qui ne soit pris à ce piège. Ensuite la solidarité des générations successives, et celle qui naît des coutumes et des institutions, étendent plus ou moins sur tous les hommes les effets des erreurs et des fautes de chacun : les effets, et aussi les causes, en tant qu'éléments ou coefficients des habitudes et des mœurs. *Nul ne pèche seul.*

L'intelligence apporte plus de lumière que de force pour la règle de la vie. Cependant les ressources que la raison pratique (art. LXVI) met à la disposition de l'agent intelligent partent du même principe d'extension des fins envisagées et calculées que les faux calculs d'intérêt, qui le tentent toujours. La généralisation porte sur deux points : l'un est l'intérêt de l'individu, considéré dans l'avenir en tant que sa condition future doit dépendre de ses résolutions actuelles ; l'autre concerne l'intérêt d'autrui comme s'y trouvant engagé ou directement, ou par voie de conséquence. Celui-ci se généralise encore grâce à la considération d'un intérêt universel des personnes considérées socialement, auquel chacune prend part au moins en principe, si ce n'est actuellement et en fait. C'est un troisième point de vue, et le plus élevé.

Au premier se rapportent les règles de prudence et de tempérance dans la conduite de la vie, la distinction de l'agréable et de l'utile, les correctifs apportés à la recherche du plaisir et à l'aversion de la peine, et, avec l'habitude, le goût du travail ; — au second, tout ce que, dans nos pensées et dans nos actes, nous accordons de place à la considération de l'utilité et des fins des personnes qui nous sont unies à des degrés divers, par affection ou par raison ; — au troisième, la justice, la loi morale dans sa pureté. Laissons de côté pour le moment, dans la loi morale, le caractère impératif ou de devoir rationnel pur, qui la distingue, et réunissons dans un même concept ces trois points de vue de la généralisation des fins ; ils se présenteront à nous

comme des formes de l'idée générale du bien ou de la perfection. L'accomplissement du devoir, quand le devoir est une fois défini, se classe donc comme un bien, mais de l'idée générale du bien on ne peut pas faire sortir réciproquement celle de l'obligation (72), non pas même un moyen d'établir la suprématie d'un bien sur d'autres biens, ce qui impliquerait toujours l'existence d'un impératif élevé au-dessus de l'empirisme. La question est ainsi tranchée entre deux principes controversés de la science de la morale, et en faveur de celui qui pose l'obligation comme impossible à remplacer, aussi bien qu'à démontrer, mais avec une importante restriction, d'où suit l'impossibilité du pur formalisme de l'impératif moral : c'est que le jugement en vertu duquel les fins propres du devoir sont regardées comme des biens les propose par cela même comme des objets à la passion, suivant la définition de la passion (art. LXXIII). Devenus ainsi des objets d'attrait, ces biens comparés pratiquement avec d'autres biens de différente nature, entrent avec eux en conflit dans la conscience.

LXXVIII

L'intelligence et la passion n'étant pas séparables dans la constitution mentale de l'homme (art. XLII), il doit arriver nécessairement que, d'une part, les fins du devoir posées par la raison soient poursuivies, quand elles le sont effectivement, sous l'influence du sentiment du bien, sans lequel l'action ne se produit jamais, et il est inévitable, de l'autre part, que l'obéissance aux commandements moraux, en des cas continuels, soit empêchée parce qu'elle impliquerait, à raison des circonstances, ou l'acceptation de maux qu'on prévoit, ou la perte de biens qu'une passion légitime se refuse à abandonner. La place d'une casuistique est donc

forcée, dans les conditions de fait des sociétés humaines; mais ne considérons ici que les cas où le devoir consulté se présenterait à l'état simple, dans l'accord du jugement qu'on en porte et d'un jugement réfléchi de l'utile; les passions se divisent suivant que l'appétition se dirige vers les biens supérieurs, d'ordre général, ou qu'elle ne s'attache qu'à des intérêts d'ordre inférieur, qui peuvent même être mal entendus. Dans ce dernier cas, des passions, si ce n'est des vices, se rencontrent avec des intentions et des apparences de vertus; dans le premier, des vertus sont des passions à fins élevées, puisqu'il ne serait pas vrai de dire qu'elles ont leur source unique et leur raison suffisante dans la notion abstraite et formelle du devoir.

La justice, dans le sens d'*amour du juste*, et la bienveillance, ou *amour des êtres*, sont les premières de ces passions nobles, car elles se dirigent vers les deux pôles de la raison pratique, l'un qui est la loi morale, l'autre qui est la bonté. Et que ce soient là des passions naturelles, on n'en doutera pas si l'on réfléchit aux sentiments de révolte que le spectacle de l'injustice soulève chez la plupart de ceux qui en sont témoins, et qui cependant sont loin de se montrer toujours justes dans leur propre cause; et, d'un autre côté, au maintien de la vie sociale, avec des relations supportables entre des hommes qui croient presque toujours avoir à se plaindre les uns des autres.

L'amour du vrai peut, malgré ses applications spéciales, d'où les sciences désintéressées sont nées, se rattacher dans son premier principe à l'amour du juste; car le faux, dans la représentation des choses de toute nature, est assimilable à l'injuste, en qualité de négation ou de contradiction de ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou par la violation de l'ordre qu'elles observent entre elles. Le faux dans les rapports des personnes met ce sens profond en évidence, quand il passe de l'erreur simple à l'altération volontaire de la représentation des faits ou des pensées, c'est-à-dire au mensonge, qui est l'une des grandes formes de l'injustice.

De même que le vrai et le juste se rapprochent en ce qui touche la passion, le beau et le bien ont entre eux une affinité plus réelle que ne le donnerait à croire l'opposition qu'on leur reconnaît à juste titre en prenant le bien dans l'intérêt ou l'utilité. Mais l'idée générale du bien est plus étendue et embrasse les biens désintéressés. L'idée du beau en fait partie à ce titre, elle est le bien désintéressé lui-même, ce qui est appété en dehors de tout service utile qu'on en puisse attendre; elle est l'objet de la passion, mais de la passion pour les choses de la vie et de l'esprit considérées dans leurs seules représentations, dans l'attrait que leurs représentations sous toutes sortes de formes sont en possession d'exercer.

L'ordre des passions désintéressées comprend les sentiments du sublime et du risible, qui sont opposés l'un à l'autre par la nature des émotions, quand ils se produisent à de certains spectacles, et qui sont contraires aussi par la nature des idées en jeu; mais ils ont cela de commun qu'ils causent un transport de la pensée hors de l'ordre habituel des choses. La sublimité s'applique à des objets réels, mais qui surpassent l'attente ou par la grandeur, ou par la puissance, tantôt oppressives ou terrifiantes et tantôt propres à exalter l'âme, des imaginations qu'ils suggèrent. Le risible ne surpasse pas l'attente, mais la trompe, en introduisant, comme on l'a dit avec une parfaite justesse, en termes abstraits, *une contradiction brusque dans le concept d'une représentation donnée*. Un moment de surprise, une réaction de l'esprit qui saisit le contraste, un sentiment qui lui vient de sa liberté dans le jeu des idées jusqu'à les rendre folles, s'il lui plaît, mais aussi de son pouvoir de les réprimer, voilà ce qui constitue le mobile mental du rire avec ses effets physiologiques (73).

L'étonnement et l'admiration sont des phénomènes passionnels liés aux précédents : l'étonnement, aux représentations qui touchent le bien ou le vrai, et qui nous les offrent sous un aspect imprévu, ou douteux, ou inexplicable, et qui par là même, si c'est du bien qu'il s'agit, peuvent soulever des questions d'intérêt, éveiller d'autres passions. L'admiration est relative au beau, ou à ce qui, dans la grandeur ou dans la bonté, a les caractères du beau moral. En amour, tout son objet est la grâce ou la beauté physique ; l'admiration les place à une élévation divine, inaccessible, et fait sentir à l'amant son indignité vis-à-vis de cet idéal.

LXXIX

Le caractère hautement désintéressé des passions du vrai et du juste les rapporte en un sens à l'esthétique, et leur donne pour objet le *beau moral*, que l'union de ces deux termes définit très bien. L'alliance des idées du beau et du bien (καλὸν κἀγαθόν) — le bien étant pris lui-même en ce cas dans son application à l'ordre moral — est très réelle en effet ; elle est confirmée par l'esprit général de la philosophie ancienne. Elle n'a point pour conséquence l'abandon de la notion formelle de l'obligation, ou loi morale pure, mais elle est l'exemplaire de moralité préféré de ceux qui n'acceptent pas cette notion, et ne sont bien touchés que par le sentiment de l'ordre et de l'harmonie en toutes choses.

L'union du beau et du juste s'étend essentiellement au concept idéal du caractère humain, à l'idée de ce qu'une personne doit être, ou de ce qui fait sa dignité. La notion cesse d'être rigoureusement désintéressée, parce qu'elle admet des éléments tirés des conditions matérielles de l'existence humaine ; mais en cela même elle ne peut qu'impliquer l'adhésion du penseur aux idées de justice et de droit, qui sont, au contraire, répu-

diées par les doctrines de sacrifice et de dévouement. Ces doctrines, au fond, ressortissent au principe de la passion, auquel on les dirait de prime abord si hostiles : elles ne veulent que tourner la passion contre elle-même, ou contre ses attraits habituels.

Il y a un juste intérêt de la vie humaine et de la personne humaine, qu'il faut distinguer du bas intérêt qui fait dire d'une personne qu'elle est *intéressée*, qu'elle agit *par intérêt*. La différence peut n'être pas moindre que celle qui sépare le droit de la violation du droit ; car c'est à propos des actes injustes qu'on dit le plus souvent que l'intérêt a été consulté : on entend par là, de préférence à des motifs d'une autre nature. L'intérêt légitime est celui que nous avons à défendre la justice en notre personne, ou chez ceux qui nous sont liés, quand il y est porté atteinte. Le droit de défense est fondé sur l'inévitable synthèse pratique de l'idée du droit, et des conditions humaines issues de la violation du droit. Il est la justification des passions que la loi de nature fait inséparables du maintien de la dignité, de la réclamation des droits méconnus, de l'indignation, de la protestation, de la réaction violente enfin, quand elle devient nécessaire. La sincérité et le courage sont des passions qui affirment la justice. L'expérience nous les montre dégénérant aisément, et passant à la violation des droits mêmes qu'elles revendiquent ; c'est l'effet d'un fond de perversité incorrigible, et de la lutte pour la vie, mais l'amour inné de la justice demeure au fond quand même, il n'est pas supprimé par les attraits passagers des injustices qui profitent.

La racine des passions intéressées légitimes est l'amour de soi, car la conservation de soi, la persistance volontaire dans l'être est une passion fondamentale, éminemment statique, ou possédante, sur laquelle s'appuient spontanément tous les mobiles d'action. Nous irons jusqu'à dire que cet amour de la vie, en quelque sorte identifié avec le sentiment de la vie, est un senti-

ment de l'immortalité, parce que ce qui se sent être en nous ne peut pas se sentir ne pas être. Il n'y a que l'expérience qui puisse nous enseigner, non la mortalité du principe de notre être, car elle ne saurait y prétendre, mais le fait de l'apparence de la mort. A des moments de la vie où quelque forte et noble passion, un amour qui exalte, un idéal à poursuivre, l'emportent dans nos cœurs sur de froides inductions tirées de faits négatifs, beaucoup d'hommes, dans leur jeunesse, ont été frappés de cette conviction que la source de vie est intarissable. C'est l'habitude, unique institutrice en un point où la logique nous abandonne, qui met en nous l'idée, et enfin nous fait croire qu'on peut ne pas être.

Le suicide n'est pas contradictoire à l'amour de la vie, mais seulement de la vie telle qu'on se l'est faite, ou que vous la fait le monde. On s'en détache ou par la haine et le dégoût des maux qui l'accompagnent, ou sous le coup de l'épreuve la plus cruelle à laquelle un homme puisse être soumis, le subit anéantissement de tout ce qu'on aimait et de tout ce qu'on espérait, et parce qu'on ne se connaît pas un devoir de la conserver en supportant les accidents douloureux dont on la voit devenue inséparable. Ces raisons n'infirment pas le sentiment du bien de la vie en elle-même. Seul peut-être, l'ennui en attaque le principe, quand l'impuissance mentale atteint le degré où l'on n'attache plus l'idée de plaisir à aucune chose. Schopenhauer ne s'est pas trompé en regardant cette maladie comme une des plus funestes que le *vouloir vivre* a produites. Et l'ennui descend bien de cette source, contre laquelle il se retourne. C'est un trouble, un désordre profond de la volonté, qui tient tantôt à un manque de courage pour se donner un but, y aller droit, marcher contre l'obstacle, échapper aux mollesses des désirs à la fois confus et sans bornes, qui se détruisent d'eux-mêmes (le *vague des passions*); tantôt à l'égoïsme et à l'orgueil du rêveur qui ne voit point d'issue à la puissance qu'il se suppose, juge au-dessous de lui les humbles tâches de la vie, et se plaint de l'injustice des hommes qui ne lui font pas un sort d'élite; tantôt enfin à l'épuisement qui, dans l'ordre de la nature, termine une suite de plaisirs cherchés sans autre but qu'eux-mêmes, avec l'intensité croissante où l'imagination les présente comme l'unique objet désirable. Quel que soit le vice dominant dans la condition passionnelle de l'homme ainsi dévoré par l'ennui, cette condition résulte toujours d'une direction vicieuse de la volonté dans le régime des passions; elle a donc été déterminée par l'amour de la vie, quoique avec une fausse interprétation des fins dont on avait le choix; elle ne peut être invoquée contre l'existence de cet amour, en principe, au moment où la direction qui lui a été donnée le met en contradiction avec lui-même par suite de la violation d'une loi d'ordre universel.

LXXX

Dans l'ordre commun des passions, l'amour de soi, amour statique et normal, très différent de l'égoïsme, et qui lui est même opposé dans le fond, se développe dans un amour du non soi, choses ou personnes, objets de désir pour le service ou le perfectionnement de soi. Cet amour du non soi n'est point l'*altruisme*, tel qu'il est entendu dans une doctrine qui a pour formule *Vivre pour autrui*; c'est de relations réciproques, ou de justice, qu'il s'agit ici, en ce qui concerne la personne, et nous les ramenons à la notion du soi comme se donnant son développement légitime ou le cherchant. Nous ne laissons pas d'avoir à considérer ce développement dans une double direction que lui imposent la lutte des passions et les conditions de la vie.

La recherche des biens extérieurs pour la conservation ou l'accroissement de notre être est un amour comparativement simple, malgré les continuelles oppo-

sitions qu'amène la vie entre l'intérêt personnel et la justice; mais l'amour des personnes se meut pour ainsi dire entre deux pôles : on aime pour conquérir, on aime pour se donner; l'égalité, l'échange égal que voudrait la justice est très difficile à réaliser pour une longue durée. Les deux tendances fondamentales que l'expérience nous montre opposées ne le sont peut-être pas nécessairement, ou par nature. Dans les deux cas nous nous reconnaissons comme imparfaits, et nous aspirons par l'amour à gagner en perfection, à nous compléter. « On imagine un tout, disait Descartes, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la haine, on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion. » Mais combien aisément il arrive que cette partie qui pensait trouver son complément se voie ramenée à l'état d'un tout, entièrement séparé et plein d'aversion pour l'autre partie!

La passion de conquérir et de dominer, en amour, naît d'une émotion causée par la vue de la beauté. Ne nous occupons que de ceux des attraits du sexe dont l'analyse appartient à la psychologie, quoique le terme de *conquête* se prodigue à propos des passions excitées par l'attrait le plus commun. Cette émotion causée par la beauté ne l'est pas cependant par toute beauté, ou par celle qui obtient le plus notre admiration et qui éveille chez nous des sentiments esthétiques. Encore moins sommes-nous en quête, comme la froide raison le voudrait, d'une personne de l'autre sexe qui aurait les qualités requises pour associer sa vie à la nôtre dans les meilleures conditions possibles pour tous deux et pour l'accord de nos caractères. C'est dans l'amitié que nous cherchons ce bien, et que nous le trouvons quelquefois, ou dont nous obtenons sans trop de peine des approximations qui ne laissent pas de nous plaire plus ou moins longtemps. L'amitié réelle, digne de ce nom, nous

donne, dans notre propre sexe, le compagnon de vie dont le caractère s'adapte au nôtre, cet être harmonique de notre être (74), sans lui être semblable, ou même le contrastant, avec qui nous n'avons de rapports habituels que sur un pied de réciprocité. L'amour est tout autre chose que cette union de justice, et pourtant c'est de justice aussi qu'il devrait vivre; mais c'est par l'injustice qu'il périt, ou qu'il est mis presque toujours dans l'impuissance d'atteindre son idéal.

L'amour de conquête a son terme corrélatif et antithétique dans l'amour qui veut se donner. De même qu'il est des êtres qui semblent ne vivre que pour s'accroître, il en est qui vivent pour se sacrifier. Faire à la personne aimée le don de soi et de tout ce dont on est le maître, ne vivre qu'en elle, ou se laisser absorber, s'abandonner, s'immoler; c'est toujours, quoique avec différents sentiments, suivre l'attrait du développement et du complément de soi, obéir à la loi qui veut qu'une personne en cherche une autre en qui elle puisse entrer pour se retrouver elle-même accrue et plus parfaite en elle. La tendance à la perfection est le sens profond de l'amour sexuel comme des autres amours. En dehors de ses modes de manifestation, tellement spéciaux, et des étranges difficultés, complications et peines, dont sa satisfaction par des voies légitimes ou illégitimes est accompagnée; sans nous occuper de son étroite solidarité avec une fonction physiologique qui a des caractères de nécessité, et soutient des rapports complexes, difficiles, inharmoniques, avec la loi naturelle de la génération et avec la loi de la famille, nous sommes tenus de le considérer en lui-même, ou psychologiquement et métaphysiquement (75). Nous y reconnaissons, sous cet aspect, la plus importante et la plus extraordinaire des manifestations passionnelles à la poursuite de l'idéal à la fois inaliénable et inaccessible : spectacle bizarre, étrangement mêlé, flottant du beau au laid, du sublime au comique,

et du céleste à l'infernal; théâtre douloureux de la partie la plus intime de la guerre que l'humanité se fait à elle-même.

Les erreurs et les peines qui nous font cortège dans la poursuite de l'idéal en amour, quelque haut ou bas placée d'ailleurs que soit pour chacun l'image de cet idéal, ne sont que l'une des deux faces du tourment attaché à la recherche de la perfection. L'autre concerne ce que nous voudrions être nous-même, l'idéal de notre moi, qui n'est pas plus facile à connaître, et puis à atteindre, quand on croit le voir se dessiner, que l'idéal de la personne à aimer. Dans toutes les conditions de la vie, la suite des rapports entre les desseins et les succès, si nous mettons les choses au mieux, réalise rarement tout ce qu'on eût désiré, mais c'est surtout chez les personnes que l'intelligence ou les sentiments élèvent au-dessus du commun, et que leur bonne fortune place en même temps au-dessus des soucis matériels les plus absorbants, c'est chez celles-là qu'on trouve le témoignage le plus irrécusable de l'impossibilité d'atteindre, et le plus souvent de fixer pour soi-même et d'approcher l'idéal de la personne qu'on voudrait être. Si, laissant cette élite, nous considérons la grande masse des hommes, la lutte pour l'existence, les passions vicieuses ou criminelles, il semblera que nous abordions un autre terrain que celui des passions désintéressées et de l'amour de soi légitime. C'est le même sujet cependant, l'ordre normal et l'ordre trouble se reconnaissent tous deux partout et marchent parallèlement dans la nature passionnelle de l'homme.

LXXXI

L'étendue de l'imagination et de la mémoire et l'usage du raisonnement donnent lieu, dans la nature humaine mentale, à une double et presque continuelle opposition

entre la pensée et le désir des biens immédiatement accessibles et la représentation de biens plus éloignés, ou d'une autre nature, et, de plus, entre le bien propre de l'agent et le bien d'autrui auquel il peut s'intéresser (art. LXXVII). L'idée du devoir, bien ou mal appliquée, et le sentiment de la liberté, qui, comme tel, s'impose, s'ajoutent aux contrariétés naturelles de l'appétition comparée, et leur impriment le caractère moral. Ce privilège, cette perfection de l'intelligence, et ce don du libre arbitre sont la raison d'être matérielle des actes qualifiés de vicieux ou de criminels, qui ne permettraient aucun jugement de ce genre, s'ils émanaient d'agents animaux tout spontanés, incapables de comparaisons réfléchies et de choix délibérés. L'homme peut donc tomber au-dessous de l'animal, qui obéit, lui, à des attraits simples, à des passions qui lui sont données sans ambiguïté, avec sa nature comme elle est.

Comparons, d'une manière générale, aux passions désintéressées, et au légitime amour de soi et du développement de soi, les passions vicieuses prises en leur état statique, dans une conscience où elles régneraient sans partage. En regard de la *justice* nous trouvons, pour l'*iniquité*, deux formes capitales que la théologie a regardées avec profondeur, l'une, comme la « racine du péché », l'autre, comme son principe (*initium*). La première est la *cupidité*, amour déréglé des biens : déréglé, c'est-à-dire qui va à ses fins contre le devoir, ou au détriment du bien d'autrui; la seconde est l'*orgueil*, amour déréglé de sa propre prééminence. Le principe du mal est vraiment là, parce que l'intention et le but de l'agent sont toujours son agrandissement personnel, quels qu'en soient les moyens ou la matière.

L'*avarice* est une dépendance de la cupidité : elle s'entend spécialement de la passion d'accumuler des richesses, qui sont des facultés de jouissances, mais elle se satisfait surtout par le sentiment du *pouvoir* que la richesse acquise donne de se les procurer, *si l'on voulait*,

et de tirer de là la sécurité et des moyens de se servir d'autrui. L'*ambition* vicieuse dépend de l'orgueil et cherche, de préférence aux biens matériels, ou, en même temps que ces biens, le commandement, qui exalte une personnalité par l'abaissement des autres.

En regard du principe du vrai, se place une passion que nous appellerons, pour la bien voir dans sa généralité, la *mendacité*. Sous la forme commune du *mensonge*, c'est un vice qui se rattache à l'injustice, en ce qu'il nuit à autrui par des informations, fausses à dessein, qu'on lui donne sur des choses qu'il aurait intérêt à savoir. L'hypocrisie et la calomnie sont des espèces du mensonge. Mais la mendacité est la disposition plus commune, et même universelle, au degré près, à présenter aux autres et à se représenter à soi-même les choses comme autres qu'elles sont, encore bien qu'on ait un secret sentiment, auquel on ne veut point se rendre, qu'elles ne sont pas ce qu'on persiste à les croire. On vit dans ces illusions que l'on *se fait*, sur soi, sur ce qu'on est ou voudrait être, sur les vrais motifs de ses opinions ou de ses actes. A plus forte raison trompe-t-on les autres avec cette demi-bonne foi qui est le demi-mensonge. Même en matière philosophique et d'opinions scientifiques, et non pas seulement dans les choses de la vie, beaucoup de jugements erronés sont des manquements à la véracité envers soi-même, autant qu'à la vérité. En matière de religions, de mythologies, d'inventions de merveilles, et de crédulité populaire, rien n'est plus frappant. Mais on est forcé d'avouer que les plus professionnels des chercheurs de vérités n'aiment pas encore assez la vérité pour elle-même. Le plus grand nombre laisse entrer des coefficients étrangers dans certaines opinions favorites.

A l'égard de l'ordre du beau, le nom de *bassesse* paraît être, par opposition à *noblesse*, celui qui convient le mieux, aux passions vicieuses ou viles, auxquelles

s'attache le mépris. Elles sont incompatibles avec l'élévation de l'âme, et, plus précisément, avec celle de ces *vertus* appelées *cardinales* que les moralistes ont de tout temps nommée la *force*, qui *commande aux passions* ou les *ennoblit*. La bassesse, vice des plus communs, et pour cela même des moins remarqués dans ses traits généraux, a pourtant sa manifestation la plus signalée sous la forme où chacun craint le plus d'en montrer les signes. C'est la *lâcheté*; mais il faudrait étendre plus qu'on ne fait ce nom aux fausses applications du *respect humain* et de la *honte*, à tout ce qui est pactisation apparente, par défaut de courage moral, avec des actes ou des paroles qu'en soi-même l'on hait ou que l'on réprouve. Il ne faudrait pas le donner à la peur, qui est une émotion involontaire et qu'on peut vaincre.

Par rapport au principe du bien, considérons d'abord cette partie des biens que la personne a à rechercher pour soi, pour son utilité propre. Au lieu de ce règlement des appétits et des jouissances, que la raison éclairée par l'expérience peut se proposer, et de ce choix et de cette mesure des plaisirs, que réclame l'accord des satisfactions actuelles et de celles qui doivent être ménagées ou sauvegardées pour d'autres circonstances, ou pour des temps plus éloignés, au lieu de cela, la nature humaine offre à notre observation une disposition persistante, en dépit de tous les avertissements, à l'*intempérance*, quand ce n'est pas à la débauche ou à la recherche du plaisir contre toute loi et contre la nature, au delà même de la satiété. De là les deux passions nommées, en théologie morale, *luxure* et *gourmandise*. Cette dernière, autrefois définie avec simplicité par l'excès du manger ou du boire, réclamerait un supplément de définition, à cause des progrès du narcotisme et des raffinements modernes de l'ivrognerie.

L'*imprudence* fait le pendant de l'intempérance, si nous appelons imprudent celui qui se plaît à courir des risques pour des fins d'un genre subordonné, en

mettant sciemment des fins importantes au hasard. Quant aux passions antagonistes de la bienveillance et de la sympathie, d'une manière générale, ce sont toutes celles qui naissent de la concurrence des hommes dans la recherche des mêmes biens, de la contradiction des intérêts, des injustices commises. Elles ont leur principe dans l'*amour déréglé de soi*, et conduisent à la malveillance qui, avec des applications diverses et plus ou moins étendues, n'est qu'une contre-partie active de l'*égoïsme* porté par les fatalités de la lutte à la *haine*.

LXXXII

L'égoïsme est l'amour de soi et de son bien, à l'exclusion du bien d'autrui, ou simplement sans en tenir compte. Cette passion admet une communauté de sentiments entre personnes fortement liées par rapport au reste du monde (comme deux époux), mais elle conserve son caractère vis-à-vis de l'*étranger*. Elle a cela de particulier, qu'elle n'implique d'une manière positive ni des actes injustes, ni les passions intéressées les plus saillantes, quand l'amour de soi trouve à se satisfaire dans une condition médiocre sans nuire formellement à personne. Elle n'est donc pas incompatible avec de certains mérites et avec bien des égards pour autrui là même où elle n'apporte au fond que de l'indifférence. Mais cet état négatif de la passion a quelque chose de répugnant, même sans entrer en considération des cas où l'égoïste s'abstient et demeure inactif en présence de devoirs réels; mais l'analyse morale nous montre dans l'amour de soi exclusif le sol de croissance des passions injustes, telles que l'ambition, l'avarice et l'orgueil, car c'est lui qui les nourrit à mesure qu'elles se développent. Plus souvent, il reste confiné dans la vanité, et se contente des petites prétentions ou des petites dominations qu'il trouve à sa portée,

depuis la pédanterie et les jactances puériles (côté inoffensif) jusqu'aux prépotences administratives. Il est aussi une source d'envie et de jalousies.

L'amour du développement, suite naturelle de l'amour de soi, juste ou injuste, a cependant, chez la personne, un contraire; c'est une passion correspondante à l'un des péchés capitaux, que la théologie morale a nommé *tristitia*, *acedia*, et défini par le dégoût du *bien spirituel* à cause du travail nécessaire pour l'obtenir. Ce vice dont le sens a été rendu, mais affaibli, au moins dans l'application commune, par le terme de *paresse*, n'est pas tant, dans sa portée profonde, la répugnance pour l'effort en général, et la lenteur à l'ouvrage, — car le paresseux peut devenir actif dans un travail qui lui plaît par lui-même, — que le dégoût pour le travail à faire en vue d'un but éloigné, ou supérieur, dont il reconnaît ou devrait reconnaître le caractère impérieux. Ce but est de deux sortes. Celui qu'envisageaient surtout les docteurs scolastiques est très réel; en effet, cette expression : *le bien spirituel*, s'étend à tout ce dont l'homme d'une forte complexion matérielle se tient volontiers dans l'éloignement, même quand il en a ou que l'autorité lui en donne une haute opinion. Mais il y a aussi le but plus humble de gagner sa vie par n'importe quel travail dont on a la force, encore qu'on n'en ait peut-être pas le goût, s'il ne s'en présente pas d'autre. Ici, la méconnaissance du devoir donne lieu, selon la condition et le caractère des personnes, à des effets de paresse, d'un genre bien différent : d'un côté, la vie de proie, pour ceux qui ont le travail en aversion et cherchent les plus vulgaires jouissances; de l'autre, à une extrémité opposée, la rêverie, l'estime exclusive de la vie esthétique et des plaisirs raffinés; chez certains, cette idée, que la société doit deviner et entretenir le génie; enfin, chez celui qui a le goût de l'art sans en avoir le talent, ou sans aimer le travail, l'ennui, une sorte de paresse tragique, la misère, le suicide.

LXXXIII

L'ancienne division du principe de la passion en *irascible* et *concupiscible* a un fondement réel, en dehors de la psychologie réaliste dont elle est issue. Elle répond à une juste distinction entre les tendances établies, confirmées, entre les passions statiques, et cette origine du mouvement passionnel qui est toujours une émotion (art. LXXIV). Le domaine du concupiscible s'étend à l'ensemble des passions, en vertu du principe général : que rien n'est appété que sous l'apparence actuelle du bien, ou repoussé que sous celle du mal (art. LXXXIII). Mais le domaine de l'irascible, qui comprend l'opposition des passions, d'un homme à un autre, et les réactions de chacun contre les impressions qu'il reçoit, est partout à la source de ces mêmes passions, en tant qu'elles reconnaissent une origine empirique. C'est donc un sujet continuellement mêlé au premier, et qui forme cette immense partie de l'histoire des passions et de leurs effets, dans les relations humaines, d'où dépendent les mœurs, les coutumes, l'état des milieux dans lesquels tout individu est appelé à subir des influences et à exercer des réactions.

L'acception du mot *colère*, dans l'usage commun, est fort restreinte, mais une terminologie philosophique des passions pourrait en étendre l'emploi à toute émotion d'une conscience repoussant vivement un objet d'aversion qui survient, ou dont la présence éveille une crainte ou détruit une espérance. En ce sens, cette émotion aurait pour similaires, du côté des passions désintéressées, les mouvements d'indignation, qui ont infiniment moins d'importance dans la vie, et, pour contraires, tous ces autres mouvements, qui n'en ont guère plus quant à leurs conséquences, qui sont des transports momentanés d'enthousiasme ou d'amitié, et

se traduisent par des vivats. Ce qui fait le capital intérêt psychologique du transport de colère, c'est le caractère brutal par où il se distingue d'un mouvement d'indignation; ensuite l'intervention des qualités propres de l'homme, l'étendue de l'imagination et le raisonnement, parce qu'elles permettent au sentiment de haine qui accompagne l'émotion de se corroborer et de se fixer pour devenir la passion réfléchie qui prépare des vengeances.

Ce sentiment est d'abord, quand il est vif, une fureur qui a pour objet immédiat la destruction, l'anéantissement de ce qui nuit ou résiste. Juste ou injuste que pût paraître le motif de la colère chez celui qui l'éprouve, s'il était raisonné, il arrive toujours, quand il s'agit du rapport des personnes, que les manifestations de haine, et le mal fait ou tenté par l'une provoquent chez l'autre la haine, et le mal rendu, si elle peut se venger. Un trait rarement séparable de la relation passionnelle ainsi constituée et devenue chronique, consiste en ce que les intéressés, alors même qu'ils sont accessibles aux sentiments de justice en général, ne les écoutent pas dans leur propre cause. On cherche purement et simplement à nuire à l'offenseur; on attend, on cherche les occasions. C'est la formelle inimitié, c'est le désir de vengeance; c'est, quand on le considère ancré et consolidé dans une âme, la méchanceté, la cruauté, l'inhumanité.

La réaction, multipliée dans une infinité de cas, du mal rendu contre le mal causé, quelle que soit l'origine de celui-ci, et consolidée en sentiments de haine, est le principe de l'état de guerre au sein d'une société qu'on imaginerait toute pacifique et morale en son institution première. Lorsque ces sentiments dominent dans une société donnée où ne règne que tout juste assez d'esprit de conservation des familles, réunies en tribus, pour faire sentir la nécessité d'un pouvoir arbitraire unique, on a ces peuplades appelées

sauvages, chez lesquelles la raison conserve l'usage de la parole et le sens du commerce, mais n'intervient pas dans l'établissement et dans les variations de la coutume et des croyances. Lorsque certaines notions d'ordre, et des imaginations religieuses plus cohérentes ou moins basses permettent, à la suite de la formation par la guerre, le maintien par la force organisée, de sociétés plus étendues, sans que cependant la justice et la raison s'élèvent dans un nombre suffisant de consciences, au-dessus de l'idée de l'organisation et de l'ordre nécessaire à la stabilité et à la durée d'un État, on a ces empires où le pouvoir, en haut disputé par le crime, est maintenu en bas par une police terrible et des lois cruelles. Il peut naître alors, dans ces sociétés, des hommes que l'injustice révolte, et que la corruption ou la cruauté des mœurs portent à la haine de la vie sociale. Le refuge de l'âme est pour eux dans la religion.

LXXXIV

La réaction par le mal contre le mal, cette forme ordinaire de la passion échangée entre les hommes qui a pour principe la colère, qui se perpétue dans la haine, qui s'organise en vindicte publique dans les sociétés, n'est pas la seule dont soit capable, après l'expérience acquise et la réflexion, l'homme né avec les semences des passions nobles et désintéressées. La réaction par le bien contre le mal est aussi un produit de la passion. Mais, dans l'ordre passionnel pur, ce n'est point par la raison et par la justice qu'elle trouve son issue. Les États dont la Cité est le type ne sont pas nés de la passion, et ne se conservent point par la passion; c'est, au contraire, par elle qu'ils périssent. La réaction la plus commune du bien, dans l'âme humaine, est la pitié. Elle se traduit socialement dans la religion et

par les fondations religieuses; son esprit, originairement, est moins un esprit d'association entre des bons, des élus, quoique elle y conduise, — et ce n'est pas alors sans dégénérer, — que l'éloignement des bons de la commune société dont les errements leur sont odieux et les mœurs répugnantes.

La *pitié* est le mode sensible intime d'éprouver la douleur d'autrui, une *sympathie* à l'égard de *ce mal étranger*, par laquelle il se témoigne en quelque manière *le nôtre*. Cette émotion est, en effet, le signe de la nature commune qui nous soumet à un mal commun; elle répond à la reconnaissance, au moins inconsciente, de notre solidarité dans l'origine de ce mal et dans ses suites. La pitié est due à tous les êtres souffrants. Quand l'émotion est assez vive, et son sujet le plus près de nous, elle se traduit physiologiquement par les larmes. Quand nous pleurons par l'effet de nos propres douleurs, c'est sur nous, représentés à nous-même par la réflexion, que nous pleurons, et par conséquent sur nous comme nous ferions sur autrui, avec une impression plus forte seulement. Ce retour sur soi dont les bêtes ne semblent pas capables signifie, par le dédoublement qu'il exige entre le sujet qui souffre et le sujet qui se sent souffrir, une participation à la douleur, et à son universalité, plutôt qu'une simple et directe perception de quelque chose d'individuel et de passager.

Là est le principe de l'amour pur et désintéressé, qui ne se détache pas de soi, chose impossible, mais qui s'aime encore, dans cette communauté dont la douleur est le signe le plus sensible. La tendresse en général et les mouvements d'attendrissement qui naissent de l'amour tiennent de cette pitié. Là aussi est l'origine de la passion du sacrifice, non seulement du sacrifice fait en faveur de ce qu'on aime, mais d'un acte de renoncement au monde, quand le dégoût du spectacle d'un monde mauvais, d'une société corrompue, se

joignant à la pitié, il arrive « que la volonté se détourne de l'existence » (76).

La haine de la vie est la conséquence extrême de la passion douloureuse éveillée chez l'homme « qui voit tout ce qui existe voué à un perpétuel anéantissement, aux espérances vaines, au conflit avec soi-même et à la douleur sans trêve; — voit, de quelque côté qu'il se tourne, souffrir l'homme, souffrir l'animal, — voit un monde qui s'évanouit; — et que tout cela touche d'aussi près que les maux personnels touchent l'égoïste ». Les vertus ascétiques : résignation, abnégation, renoncement, descendent de la même source et s'arrêtent à différents degrés, car l'acte de « se détourner de l'existence » n'est pas facile à produire et à soutenir. L'esprit du sacrifice se détermine, dans l'ascétisme, de deux manières différentes, mais qui se mêlent aussi : l'une, en des croyances religieuses suivant lesquelles une fin personnelle de bonheur peut être atteinte par le renoncement ou par divers sacrifices que la divinité impose; l'autre, dans la pensée que le sacrifice volontaire d'une personne peut être le moyen du salut des autres. La première s'est montrée chez les ascètes brahmaniques, qui le plus souvent ne manifestaient qu'un faux mépris pour des biens qu'ils espéraient retrouver dans un autre séjour, au centuple, mais d'autres fois aspiraient à l'anéantissement mystique de l'absorption dans l'âme universelle. La seconde, qui s'inspire des sentiments les plus désintéressés et les plus tendres, se nomme la « pitié de la créature », le don de soi pour la sauver. La pitié peut alors se porter indistinctement sur les bons et les méchants, en proie à la commune douleur, et le sacrifice perd son principal caractère, celui de la *dévotion* antique, si c'est dans l'exemple et dans l'imitation d'un Bouddha, non dans un effet mystique de son acte, qu'on place le « véhicule du salut » pour la multitude.

L'idée chrétienne du sacrifice a réuni plusieurs de

ces éléments, et n'a point abandonné celui de tous qui, transmis par la plus ancienne tradition du monde sémitique, présentait un dieu irrité réclamant une victime, et autorisant l'expiation avec substitution de personnes. La fiction d'un dieu s'offrant en victime à lui-même est l'idéal moral de cette conception et se retrouve sous une certaine forme dans l'antiquité védique (art. CXIV).

La marche de la passion, entre deux extrémités opposées, l'une et l'autre hors de la notion de justice : sacrifier les autres à soi, se sacrifier soi-même à autrui, peut se mesurer tout entière par la comparaison des mœurs communes et des préceptes idéaux, dans les sociétés où les doctrines ascétiques prirent naissance et règnent encore. On y trouve les mêmes violents contrastes, et l'explication des sentiments, restés toujours les mêmes, dont l'ancien bouddhisme tira sa vertu de propagande. Ce sont ceux qui, lui rendant la grande société odieuse, chassent l'homme de paix dans la solitude ou dans les monastères.

LXXXV

Les sociétés dans lesquelles l'esprit de justice a pu créer des mœurs et des institutions approximatives de l'idée du droit, mais où l'esprit de sacrifice ne laisserait pas d'avoir une infinité d'occasions de s'appliquer, si la maxime apostolique, *Vince in bono malum*, était plus souvent observée, ces sociétés vivent en très grande partie, quant aux mœurs, sur une sorte de convention tacite faite par moitiés d'honneur mondain (art. LII), et d'une certaine bienveillance commune dont la manifestation est facile et les effets peu coûteux. C'est à cette espèce de bonté que devait penser Leibniz quand il exprimait son étonnement de ce qu'il y eût « tant de bienveillance dans le monde, et si peu de justice ». Bayle énonçait finement une idée au fond pareille, en

disant que « les hommes ne sont *que médiocrement* méchants »; car c'était dire aussi qu'ils sont médiocrement bons. La politesse est l'expression principale de cette bonté médiocre. Elle est naturelle, jusqu'au degré où va le respect de la personne d'autrui et le désir de ne lui apporter ni choc ni ombrage; elle est artificielle et conventionnelle en ses manières, là où elle se donne pour objet principal de réprimer chez chacun, et de remplacer par certaines formes, la manifestation des sentiments sincères, dans les cas sans nombre où leur expression, en déplaisant à autrui, le heurtant en quelque point, serait de nature à engendrer chez lui la malveillance. Les usages de la politesse diminuent, dans une mesure dont on se fait à peine l'idée, les réactions passionnelles dont la multitude et la continuité, la gravité quelquefois, rendraient les relations sociales trop difficiles. Le mensonge organisé par la coutume est une condition imposée à chacun pour « conserver la paix avec les hommes ». Cette condition, ils la connaissent et ils exigent qu'elle soit observée envers eux, tous, les corrompus et les méchants autant ou plus strictement que les autres; et il arrive de là que les plus honnêtes ont à subir un double assujettissement, très contraire à la formation d'un ferme caractère moral : l'un, résultant de la crainte d'offenser ou d'être mal jugé, tandis qu'on n'a que de bonnes intentions; l'autre, d'une certaine nécessité sociale de manquer à la défense de ce qu'on croit le bien, et de pactiser avec ce qu'on croit le mal, afin d'être *comme tout le monde* en apparence, au grand danger de devenir en effet ce que sont les plus médiocres, alors qu'au fond, on était quelque chose de mieux que cela.

De là vient l'empire social de la passion presque constamment éveillée de la crainte, qui n'est pas seulement un préservatif contre les tentations de mal faire, — côté par lequel on l'envisage presque toujours, — mais un obstacle à des biens nombreux et, par-dessus

tout, à la libre formation du caractère chez l'individu. Elle est pour lui la source ou l'occasion de beaucoup d'autres passions qui peuvent arriver à le dominer. Dans certains cas, la crainte produit ou entretient la patience mal entendue, la résignation, la tristesse; en d'autres, elle engendre la basse humilité, l'hypocrisie. Le mensonge et la jalousie ont en elle un point de départ. Quand elle est vive et néanmoins se surmonte, c'est encore elle, au fond, qui passe à l'irritation, à la haine, au désir de vengeance, à toutes les manifestations d'un faux courage qui n'est pas moins opposé que la lâcheté au courage moral.

Considérée sous ce jour, la crainte, avec l'aversion et la peine dont elle procède, est, plus continuellement que l'espérance, avec le désir et le plaisir, celui des deux grands ordres passionnels qui fournit les mobiles d'action en société. Mais quel que soit celui qui influe le plus et doive dominer en somme, il s'établit dans la conscience une sorte d'épreuve des règles de conduite, qui se termine, après des écarts divers, à la constitution d'un état plus ou moins stable de l'aptitude aux émotions, et des passions dominantes.

LXXXVI

Les passions, corroborées par l'habitude, s'enracinent profondément; elles peuvent être affaiblies, effacées par la possession même, ou surexcitées par suite des impulsions nées des états qu'elles constituent. Sous l'influence du désir de garder le bien possédé, ou de l'aversion du mal menaçant, la passion possédante devient de contemplative impulsive, et engendre des actes qui sont la source de passions nouvelles. A vrai dire, chaque passion peut se montrer comme la raison d'être d'un groupe de passions secondaires, ou comme leur résultante, et il existe des associations de passions, comme

des associations d'idées. Les passions s'appellent les unes les autres, il y en a de directrices, il y en a de subordonnées qui servent les autres, les nourrissent ou les excitent, ou s'emploient pour les traduire au dehors. C'est qu'elles sont toutes des formes de l'amour ou de l'aversion, et l'aversion répond toujours à de certains amours. Aussi l'amour sexuel nous apparaîtra de toutes la plus importante, si nous songeons aux passions tant capitales que secondaires qu'il est en possession de susciter, avec les vertus ou les vices qui s'y peuvent joindre. Selon le caractère natif de chacun, et selon le milieu, l'éducation et les circonstances qui en sont des coefficients et d'où se forment des habitudes, l'amour est un principe de joie ou d'affliction, de tendresse ou de tyrannie, de sacrifice ou d'égoïsme; il engendre, en ses fluctuations et vicissitudes, la jalousie, la colère, la haine, même la cruauté, et la résignation, la compassion, la totale abnégation de soi-même.

Une passion dominante se subordonne les intérêts, ce qui a fait dire que deux grandes passions s'excluent l'une l'autre dans une conscience. Toutefois un caractère n'est rien de simple. Une passion, même ardente, ne fait pas la vie, et ne saurait être rigoureusement exclusive; il y a toujours des fins accessoires à consulter et des maux à éviter, en une poursuite quelconque où l'on est engagé. Le moins raisonnable des hommes, sauf aux extrémités dernières d'une passion entièrement débridée, est tenu de *composer* ses passions entre elles, de les régler (tout en ne consultant qu'elles, bonnes ou mauvaises qu'elles soient, et par un emploi bien ou mal entendu de sa raison), et de se tracer ainsi un plan de vie et de conduite, ne fût-ce que remanié au jour le jour, avec des expédients. Quand cette organisation des passions atteint un certain degré de cohésion et de stabilité chez un homme, on peut dire que *sa volonté*, en des circonstances données, partant de dispositions natives, *a composé son caractère*.

Nous ne faisons pas intervenir ici le libre arbitre, nous restons dans la morale de la passion pure, bornés à l'idée de la volonté qui se détache d'une passion, à l'occasion, simplement pour en suivre une autre tendant à une autre fin. Une telle volonté est parfaitement capable de composer un caractère, et même un caractère fort, beaucoup plus fort, en certains cas, que celui de l'homme qui se détourne de ses passions naturelles pour prendre les conseils d'une conscience scrupuleuse. Les doctrines de l'évolution et du progrès, la théorie des « hommes représentatifs », celle du Peuple, unique agent sous des formes d'individus, celle qui regarde les hommes éminents et influents dans tous les genres comme les « produits de la race, du milieu et du moment », toutes ces fictions de l'école empiriste ont tellement éloigné les philosophes de l'ancien, commun et correct point de vue psychologique de la formation et du gouvernement d'un caractère par la volonté et par la raison, qu'ils sont devenus incapables d'en comprendre le type accompli. Ce type — nous le prenons à dessein dans l'ordre de la passion du bien, et de la plus élevée — est celui du sage stoïcien. Il est à la fois le plus individualisé, le plus *caractéristique* en tant qu'idée d'un *caractère*, et éminemment passionnel en substance, puisque selon la doctrine stoïcienne, la parfaite liberté devait être un parfait déterminisme.

Dans les rangs communs de la société, où règne un esprit de prudent conformisme, si opposé à la hardiesse stoïcienne, on voit partout la volonté former les caractères, et les soutenir, au moins en leurs apparences, s'exercer à résister aux émotions et aux impulsions, à les vaincre ou à les dissimuler; puis aussi à feindre l'émotion. La volonté dressée par l'éducation conformiste et par l'expérience de la vie, s'applique chez chacun à modeler un masque sous lequel il abrite contre l'indiscrétion, ou contre des dangers plus grands, sa

personne véritable. De même qu'on ne dit que ce qu'on veut dire, on ne laisse paraître, de ce qu'on sent, que ce qui semble vous devoir être utile. L'influence de cette volonté passionnelle sur d'autres passions à gouverner est si grande, que chaque homme, en ses rapports sociaux, joue un rôle de théâtre, et vise à tout moment à se montrer à qui le regarde, non ce qu'il est, mais ce qu'il voudrait être ou paraître. C'est bien rarement qu'on jette le masque, on ne se défait pas de son armure sur le champ de bataille.

Mais l'intérêt n'est pas l'unique motif de cacher ou de feindre des émotions. Les meilleurs d'entre les hommes cachent avec un soin jaloux leurs peines de cœur, leurs déboires, ou leurs aspirations, leurs secrètes espérances; ils ne veulent de témoins qu'eux-mêmes pour leurs intimes faiblesses ou pour leurs joies profondes; ils sont honteux s'il arrive qu'un hasard les révèle. Comme le corps, l'âme a sa pudeur (77). On peut opposer à ces hommes ceux qu'on appelle des « natures en dehors » qu'on voit toujours empressés de communiquer et faire partager leurs sentiments, ordinairement simples et naïfs. D'autres qui se donnent plus d'importance, mettent en avant de fausses confiances, de feintes audaces, des projets, des vues forcées sur les choses, sur les personnes, sur eux-mêmes. Certains s'exaltent à froid, et se trouvent entraînés, soit par les engagements que leur trompeuse attitude les a conduits à prendre, soit par les opinions qu'elle a fini par leur faire croire sincères, à des actes que leur caractère n'aurait pas comportés, s'ils ne l'avaient pas ainsi travaillé en vue du paraître.

LXXXVII

Tous ces caractères sont à égal titre des composés et des résultantes de passions à dominantes souvent changeantes, qui tâchent à se garder, à se défendre ou à se donner l'essor, allant de la prudence à la témérité, ou *vice versa*, et s'enfermant le plus souvent à la fin dans un parti pris plus ou moins ferme ou timide, dans lequel il entre beaucoup d'habitude, assez d'égoïsme, une mesure convenable de bienveillance répandue sur un cercle limité. Il doit être entendu que nous laissons ici de côté, dans une place tout à fait distincte, les hommes « de principes », à vie sévèrement réglée, où qu'ils prennent d'ailleurs leur critère de l'impératif, l'espèce de devoir qui leur est connu ne fût-il dicté que par la coutume. Ils attachent, en ce cas, à la coutume un prix de raison, une valeur morale; ils l'épurent sur les points où elle maintient elle-même la prétention de valoir mieux que l'expérience et les faits courants ne la montrent appliquée.

A cette classe d'hommes honorables, et à la foule de ceux qui sont les jouets des passions, et dont les caractères mobiles semblent se faire et se défaire selon les émotions et les circonstances, il faut ajouter maintenant, en contraste, les sujets beaucoup moins communs, chez lesquels une invariable passion dominante marche à son but avec la raideur et la fixité d'une force de la nature. Leur grande audace, l'absence d'hésitation en chaque rencontre, un genre d'esprit toujours prêt à résoudre et à commander ont fait prendre la volonté, la force de volonté, pour le trait distinctif des hommes de ce caractère. Il y a là une grande équivoque, car ce n'est point par la vraie volonté, par celle qui se commande à elle-même, que ces hommes se gouvernent, mais ils sont gouvernés par une passion fixe qui tire de sa constance et de sa fermeté sa forme de volonté. On chercherait à meilleur droit la place de la volonté dominante chez les amants de l'art ou de la science qui sacrifient à leur noble passion les avantages bien connus de passions plus communes. Mais les hommes dont nous parlons vont imperturbablement où leur

fatal génie les pousse, et n'ont jamais rien à sacrifier, excepté les autres à eux-mêmes et à leurs desseins. Il en est, de ce caractère, qui, limités par les circonstances, par la nature des moyens mis à leur disposition, ou par certains défauts de l'esprit, n'atteignent qu'un but médiocrement élevé d'avarice ou d'ambition, ou succombent à des tâches au-dessus de leur portée. Mais s'il arrive qu'ils soient admis à opérer sur la société à des moments critiques de la vie d'un peuple, et si, ce qui est plus rare, la passion de dominer à laquelle ils font converger toutes les autres, comme en un savant organisme, est servie chez eux par une intelligence de premier ordre, l'histoire donne le spectacle de l'homme fatal. C'est le vrai nom de celui qui entraîne les multitudes contre la raison, par l'imitation, et par le prestige de la force. On prend ces caractères absolus pour des représentants du peuple malléable et mobile; la vérité est tout le contraire : le peuple se modèle sur leurs sentiments et se conforme à leurs vues pendant une période plus ou moins longue, qui commence quelquefois à un point d'inflexion de la trajectoire historique d'une nation. Passé ce point, un nouveau destin s'ouvre, et l'ancienne direction que ces hommes ont fait perdre est désormais impossible à reprendre.

NOTES DE LA QUATRIÈME PARTIE

71. *Ce moment caractéristique des mouvements passionnels* (p. 179). — L'émotion en tant que phénomène mental propre a été niée. C'est au moins, ce nous semble, le vrai sens d'une opinion paradoxale, suivant laquelle l'émotion changerait de place dans l'ordre des phénomènes. L'émotion, quand elle est vive et forte (mouvement de peur ou de colère, par exemple), n'aurait pas tout d'abord son point de départ et son siège dans l'âme, en s'attachant au sentiment et à l'idée impressionnante (du danger que l'on court, de l'affront que l'on reçoit, etc.). Ce seraient les effets physiologiques de ces passions, qui se produiraient tout d'abord, comme des effets des mêmes phénomènes sensibles d'où naissent les idées en question; et c'est le sentiment de ces effets physiologiques, ou auquel ils donnent lieu (tremblement, battements de cœur) qui serait ou causerait l'émotion (William James, *The principles of psychology*, t. II, chap. XXV). Ce n'est point là une thèse matérialiste, dit avec raison l'éminent psychologue, puisqu'il est bien avéré pour tous que des phénomènes psychiques sont des conséquences naturelles de phénomènes physiques; et en effet, Descartes, dont l'animal-machine et l'homme-machine se présentent à notre esprit à ce propos, établissait un rapport semblable. Mais Descartes niait toute espèce de sentiment chez l'animal, — ce que ne fait pas sans doute M. W. James, — et Descartes ne refusait pas d'admettre chez l'homme dont les *esprits animaux* sont mis en mouvement et *causent* ou *accompagnent* (il usait de ces deux mots) les *émotions de l'âme*, « des *émotions intérieures*, qui ne sont excitées dans l'âme que par l'âme même » (*Les passions de l'âme par René Descartes*, articles LXXIX et CXLVII). Il y a là un point qui même chez Descartes aurait exigé quelques éclaircissements de plus. Mais M. W. James consent-il à se laisser attribuer l'opinion que la peine éprouvée à la nouvelle subite de quelque événement dont on est frappé est la propre sensation d'un mouvement causé dans l'organe, et que le surplus n'est rien que *l'idée abstraite que cette chose est arrivée*? On n'entre pas sans difficulté, même pour l'examiner, dans cette manière de voir.

72. *De l'idée générale du bien on ne peut pas faire sortir réciproquement celle de l'obligation* (p. 185). — L'idée du bien élevée à son maximum est celle d'un ordre universel de perfection et de contentement de tous, dans l'état des choses et des personnes, sans qu'on y

suppose la possibilité d'un trouble, ou d'une occasion quelconque qui donnerait lieu à des réclamations, à des amendements ou à des corrections. On a le droit d'envisager une idée en cette pureté tout abstraite, quand la question est de savoir si, étant ainsi réduite à son essence, elle se trouvera en contenir logiquement une autre. Cette autre idée, c'est ici la justice, non plus comme un ordre existant, mais comme une règle intimée, une loi. L'idée ne peut s'en présenter que comme corrélative de l'injustice possible, et pour la réprimer. Jusque-là elle n'est qu'en puissance, ainsi qu'on imagine qu'est le péché pour la créature posée innocente et libre; car si *sa liberté* le rend possible, il n'est du moins pas *renfermé dans sa nature*. Telle est l'opposition d'un ordre édénique et d'un ordre de justice. Le second ne peut être défini en rapport avec le premier que dans la supposition où le premier périclite. Il n'en est donc pas le corollaire. La fameuse trinité morale : *le vrai, le bien et le beau* n'épuise pas la totalité des principes moraux applicables à la nature humaine que nous offre l'expérience; il y faut joindre *le juste*, c'est-à-dire une loi dont le concept implique la possibilité qu'elle soit violée.

73. *Le mobile mental du rire avec ses effets physiologiques* (p. 187). — Le franc rire, chez un sujet favorablement disposé, exempt de préoccupations, éclate quand vient à lui être représentée quelque chose ou quelque idée dans lesquelles il rencontre inopinément de l'inattendu, de l'anomal, de l'incohérent ou du contradictoire, sans que cependant il entre rien de nuisible, odieux ou intéressé dans l'image. C'est ce que Schopenhauer a traduit, en termes de logique, par l'aperception de l'*incongruence*, ou de la *contradiction dans le concept*. On voit quelquefois la physionomie de celui qui va rire marquer de l'incertitude et de l'étonnement. Il semble un moment faire un effort d'attention pour trouver un sens raisonnable à la pensée qu'on lui offre. Il éprouve un certain choc à la claire perception de l'extravagance. Mais en présence de l'impossibilité de l'interprétation sensée, et reconnaissant que la déraison est volontaire, il sent que ce n'est pas le moment de *faire le raisonnable*, et *se détend*. Cette détente de la raison se traduit physiologiquement par le rire. Mentalement c'est un mode du jeu.

La raison consent à jouer, elle joue et se joue; elle se joue d'elle-même. Après le rire spontané vient, en effet, le rire voulu, celui qui se provoque à dessein et vise à se communiquer par une recherche et par un arrangement ingénieux de ces mêmes incohérences et de ces absurdités qui ont le don d'exciter l'émotion du risible par la surprise. L'animal raisonnable, le même que l'animal *risible* (ainsi *connoté* par les docteurs scolastiques), en *faisant le fou*, échappe pour un temps à la contrainte de la faculté rationnelle, éprouve une joie de délivrance à sortir de sa loi pour déraisonner. L'abandon de l'esprit à ce rire est une brillante manifestation, non du libre arbitre, dont l'exercice, au contraire, est inséparable des lois de la réflexion, mais de la pure spontanéité de la volonté. Le rieur jouit de la représentation qu'il se

donne de cette volonté déchaînée inoffensivement et créant dans l'absurde.

Une autre espèce de rire accompagne le contentement et la joie, et se rattache au sentiment du jeu, du moins en ce qu'elle se rapporte à la passion désintéressée. C'est le rire de tendresse ou le sourire. La simple vue du beau le fait quelquefois naître et s'unir à l'admiration. Et il y en a un autre encore, un rire d'amitié et de sympathie, qui accompagne les jeux des enfants et des jeunes gens, les jeux de mains particulièrement, dans lesquels il sert à corriger l'apparence de colère attachée à tout acte de lutte. Mais ce rire est sujet à dégénérer : intéressant phénomène passionnel qui se produit dans l'entraînement de la lutte simulée, au moment où s'y glissent des sentiments intéressés. On cesse alors de rire, on s'irrite, on est prêt à se fâcher ou à pleurer [1]. La théorie du jeu fondée sur le principe de *la représentation en tant que représentation pure* trouve là une application et une confirmation.

Le bon rire se termine dans un rire de mauvais caractère, en ces cas où la passion intéressée, surtout l'amour-propre, altèrent le sentiment qui préside au rire. Il n'y a rien de plus connu que la situation de l'homme tourné en ridicule et qui consent à rire de lui-même, de bonne grâce d'abord, mais finira par se fâcher.

Nous devons nommer, enfin, le rire sardonique, rire forcé, rire méchant, jeu cruel qui emploie à contre-sens les signes de la bienveillance et de la joie pour en tirer des effets offensants, quelquefois pour exprimer des sentiments sombres ou tragiques. Le désespoir aussi emprunte de ces contrastes, en accusant la destinée par d'amers remerciements. Là donc se trouve aussi et peut s'introduire volontairement la fondamentale incohérence, caractère du genre entier du plaisant et du comique. L'ironie et les traits humoristiques, depuis les plus légers jusqu'à ceux qui touchent le fond des misères et des contradictions humaines, renferment toujours, de manière ou d'autre, la « contradiction dans le concept » et tiennent au domaine du comique par ce côté.

74. *Cet être harmonique de notre être* (p. 193). — Le complément que nous recherchons dans l'amitié, ce n'est pas proprement celui de notre être, c'est celui de notre caractère. Le caractère est l'être que nous *sommes* et qui nous distingue, avant l'être que nous *devenons*, au cours de la vie, par nos actes propres. Il ne nous contente jamais qu'imparfaitement. Ce que nous sentons confusément qui nous manque, nous pensons le trouver en des qualités d'autrui qui nous plaisent. L'amitié est cette passion qui nous invite à chercher et à nous adapter par des relations particulières, par une plus fréquente, par une continuelle communication de sentiments, un partage d'émotions et de

1. J. Lequier a écrit de belles pages pour dépeindre cette passion de la lutte désintéressée qui dégénère (épisode de la *Recherche d'une première vérité : Abel et Abel*, p. 327).

plaisirs, cet être dont le caractère est harmonique du nôtre, ce *dimidium animæ* qui peut faire de l'être que nous sommes un tout.

Il est inexact de dire de l'ami qu'il est « un autre nous-même ». Trop de similitude éloigne les caractères. La ressemblance, dans un accord, fait la dissonance. C'est à l'extrême rapprochement que naît la répulsion. D'un autre côté, des caractères entièrement opposés ne peuvent se trouver de liens; ils se nuiraient plutôt en se développant. Les caractères complémentaires seuls sont mutuellement attractifs. Ils s'engrènent parce qu'ils sont endentés de manière à s'ajuster.

L'amitié, de sa nature, n'exclut pas la tendance à l'usurpation, les tentatives d'accaparement de l'ami par l'ami; mais elle ne résiste pas ordinairement à une réelle diminution de la liberté chez l'un d'eux, ou à la perte de l'égalité morale. La jalousie, qui accompagne volontiers la grande amitié, comme elle fait l'amour, est une espèce d'usurpation aussi, mais bien différente de celle qui a sa source dans l'égoïsme, et plus noble, même en ses injustices. L'ami que nous nous sommes fait est un bien sur lequel nous nous croyons des droits; s'il paraît nous dédaigner, nous éviter, il nous semble qu'il nous frustre. Il se détache en effet, c'est une déception, et l'amitié en a comme l'amour.

La ressemblance des deux passions est, du petit au grand, subordonnée à une différence essentielle. Même en écartant l'idée du sexe, elles ne tendent nullement au même idéal. L'amitié se contente du relatif, l'amour aspire à un absolu. Nous savons ou croyons savoir pourquoi nous aimons nos amis, mais, dans la passion de l'amour, nous ne savons bien qu'une chose, c'est que nous en sommes possédés.

75. *De le considérer en lui-même, ou psychologiquement et métaphysiquement* (p. 193). — L'amour, principale occupation des hommes en tout temps, et sujet fondamental de presque toute œuvre de roman ou de théâtre est la plus obscure des passions. Schopenhauer s'est étonné à bon droit que les philosophes lui aient accordé si peu d'attention. Il a essayé d'en écrire la métaphysique en rattachant l'origine de l'amour au principe du monde selon sa philosophie, c'est-à-dire au *vouloir-vivre*. Le vouloir-vivre serait, pour la vie en acte, l'instinct sexuel, et il faudrait reconnaître le *génie de l'espèce* dans la souveraine idée motrice de toute la partie des illusions de cette volonté perverse qui tend à la perpétuation de l'existence.

Il n'est pas étonnant, dit Schopenhauer, que cette chose si simple qui consiste « pour chacun à trouver sa chacune » vienne à tout instant déranger la sage ordonnance de la vie humaine. C'est que le but visé par l'amour est au-dessus de tous les autres buts. Il s'agit de « déterminer l'être et l'essence des personnages du drame qui auront à nous remplacer sur la scène quand nous l'aurons quittée ». La passion de l'amour ne tend jamais qu'à la procréation d'un individu d'une certaine nature. A travers toutes les démarches de la passion, le philosophe apercevra la génération future qui s'agite pour être. Le moment où les parents commencent à s'aimer est pour l'individu à naître le commencement de la naissance, le *punctum saliens* idéal de la vie. Le vouloir-vivre, pour atteindre son but, prend la forme d'une illusion voluptueuse qui abuse l'homme et lui fait croire qu'il trouvera dans les bras de telle femme dont la beauté le séduit une plus grande jouissance que dans ceux de toute autre. Il s'imagine que toute la peine qu'il se donne, ou ses sacrifices, ont pour objet une jouissance personnelle, tandis qu'ils tendent à son insu « à la conservation de l'espèce en sa pureté, ou à la procréation d'un individu bien déterminé ».

La passion éclate, violente, entre deux personnes de sexe différent, toutes les fois qu'il y a non seulement harmonie de qualités physiques, mais encore « une conformité spéciale entre la volonté de l'homme et l'intellect de la femme, telle que ce couple seul peut engendrer l'individu déterminé; et cela pour des raisons inhérentes à l'essence de la *chose en soi*, c'est-à-dire impénétrables à l'esprit humain ». Tout intérêt particulier est subordonné à ce but, les amants eux-mêmes sont tellement livrés en proie au génie de l'espèce que, si les circonstances opposent à leur union un obstacle insurmontable, ils refusent de vivre l'un sans l'autre dans un monde qui n'a plus pour eux aucun charme, aucun intérêt, et l'issue peut être, en pareil cas, un double suicide ou la folie. Le génie de l'espèce est en guerre avec les génies protecteurs des individus; il est leur constant ennemi, leur persécuteur, toujours prêt à détruire le bonheur des personnes pour assurer l'accomplissement de ses desseins. « La jeune fille qui suit son inclination au mépris des conseils de ses parents et de toutes les convenances sacrifie son bonheur individuel à celui de l'espèce. Pour cela même on ne saurait lui refuser quelque approbation; car elle a préféré ce qu'il y a de plus important, et elle a agi dans l'esprit de la nature (de l'espèce, pour mieux dire), tandis que les conseils des parents étaient dirigés dans le sens de l'égoïsme individuel. »

Schopenhauer qui, dans l'entraînement de sa mythologie, prend ainsi en mains les intérêts du *génie de l'espèce*, et accorde à moitié son estime à l'imprudente jeune fille que ce démon possède, conclut, en harmonie cette fois avec sa pensée maîtresse, par une malédiction sur le vouloir-vivre, sur le génie son agent. Il en fait porter le poids sur ces amants auxquels on voit, dit-il, au milieu des agitations intéressées de la vie des allures si sournoises et si craintives : « Pourquoi tant de mystère? — C'est que ces amants sont des traîtres tramant le projet secret de perpétuer tout cet ensemble de misères et de tribulations qui sans eux aurait bientôt fini, et qu'ils empêchent de finir, comme leurs pareils ont fait avant eux. »

La Volonté, ou chose en soi dénuée de qualités intelligibles, étant la première hypostase de la métaphysique réaliste du pessimisme, le Vouloir-vivre, auteur misérable du monde mauvais, est la deuxième, et le génie de l'espèce paraît être la troisième. Cette Ame du monde de Schopenhauer a, en effet, la charge de perpétuer et de tenir en bon état la suite des générations humaines, sur laquelle repose la vie, puisque selon ce philosophe, le monde tout entier s'évanouirait à l'instant où l'Homme, reconnaissant l'illusion universelle, aurait le

bon esprit d'éteindre en lui le principe de vie. Cette partie du système est de beaucoup la plus faible; car il est manifeste que le génie de l'espèce n'accomplit pas dans le monde l'œuvre dont le charge Schopenhauer. Non seulement ce génie, auteur de tant d'illusions, est né lui-même d'une illusion première, est un être illusoire, ne travaillant qu'à faire aboutir la procréation d'autres êtres illusoires : on peut dire que c'est là le fond de la doctrine, et le sens avoué de la mythologie dont elle revêt la forme; mais il faudrait que l'on vît mieux le rôle de l'amour sexuel à l'état de passion, — c'est celui que décrit Schopenhauer, — pour conserver l'espèce, et lui fournir physiquement et moralement ces « individus bien déterminés » dont elle a besoin. Or, l'amour sexuel le plus commun, celui qui ne mérite pas le nom d'amour, est presque totalement en possession de la fonction spécifique de la génération dans l'espèce humaine. C'est lui qui fait sortir de mille rencontres accidentelles et d'un échange de fantaisies, de convenances, de préjugés et d'intérêts la plus grande partie des enfants qui viennent au monde. La passion de l'amour réclame une explication indépendante de l'idée réaliste de l'espèce.

Comme toutes les passions, l'amour comprend trois phases : l'émotion, la tendance, avec un caractère impulsif plus ou moins accusé, et l'état passionnel proprement dit (art. LXXIV). L'émotion en amour est causée par la beauté, mais si nous admirons la beauté dès qu'elle nous apparaît, nous ne l'aimons pas toujours. Celle qui nous attire et nous fascine, c'est *une beauté*, celle-là, non pas une autre, mystérieuse pour tout autre que nous. Nous la contemplons hors de nous comme un bien, le plus envié des biens, dont la possession ferait de nous, si nous l'obtenions, un tout harmonieux. Nous nous sentons obscurément des êtres incomplets, l'apparition de cette beauté est pour nous la révélation symbolique de l'être désiré qui manque à notre être.

Nous ne comprenons pas d'abord la beauté, nous la sentons, elle nous ravit, mais l'émotion s'évanouit, la passion envahit l'âme et s'y fixe. L'amant se complaît dans l'analyse de l'objet aimé, s'exalte par la contemplation de l'image. C'est le moment où se crée l'*idole*. Chacun des amants, dans un amour partagé, attribue à l'autre les qualités qu'il possédera en le possédant. L'amour lui donnera, il le croit, cette augmentation d'être, objet de son désir, par la fusion parfaite de son individualité en une *double personnalité supérieure*.

Dès que l'idole est créée, il s'agit de s'en rendre maître, la passion est impulsive, l'amour est de sa nature conquérant. Cependant il y a l'amour timide aussi. Mais quel qu'il soit, considéré avec ses caractères propres, et partagé ou non, il est moins commun qu'on ne pense, grâce apparemment à une certaine qualité qui s'établit chez l'homme à des âges variables, qu'on appelle le bon sens, qui lui désapprend, quelquefois trop, de rien mettre de son imagination dans l'appréciation qu'il fait du bien ou du beau. L'amour ne se sépare pas de l'attrait sexuel, mais l'attrait sexuel, lui, se sépare très bien de l'amour, même quand il en prend les apparences. D'ailleurs la passion a ses doutes, ses incertitudes, se connaît souvent mal elle-même. Des causes

accidentelles sont tantôt capables de la surexciter et tantôt de la déprimer. Certains hommes n'aiment une femme que si elle plaît à d'autres; il y en a qui se persuadent qu'ils sont amoureux, sans en être jamais complètement sûrs. On voit souvent la femme, en particulier, douter, hésiter, ne savoir à quoi s'arrêter, dans une sorte d'obscure supputation des avantages et des inconvénients d'aimer. Tout cela n'est pas la passion de l'amour; mais tout homme, consciemment ou non, la sait être, la sait universelle, en rêve la réalisation. Elle est, pour ceux qui croient y toucher, l'idée de la vie harmonieuse et complète. La beauté conquise paraît à l'amant une grâce divine, un héritage céleste.

De l'idéal de l'amour à l'union morale des amants, la descente est rude. On n'a rêvé que d'amour, il faudrait maintenant de la justice aussi. Les amants seront-ils en état de fournir cette vertu à laquelle ils ne pensaient guère? Ils prenaient un ardent désir de la fusion de leurs individualités pour l'*unum necessarium* de leur destinée. Mais cette fusion des deux individus en une personnalité supérieure, chacun des deux va vouloir la réaliser en absorbant l'autre à son profit particulier, pour sa domination sur l'autre, et ce sera la lutte de deux égoïsmes, sans victoire possible de part ni d'autre, au moins pour l'établissement d'un ordre de relations satisfaisant, qui ne soit pas le contraire de celui qu'on s'était promis. C'est pour cela que la maîtresse et l'amant, la femme et le mari, quand ils sont des amants, travaillent sans cesse, aveuglément, à se faire souffrir. Dès l'abord, avec l'amour est venue la jalousie, qui est la crainte de perdre un bien acquis, la peur d'être volé. La personne aimée appartient à l'amant, elle n'a pas le droit de s'intéresser à quoi que ce soit qui ne soit pas lui. Tout est sien, jusqu'à ses regards. Chacun des deux voit dans l'autre son esclave. Cependant aucun des deux n'entend vivre dans l'esclavage.

Les amants s'aperçoivent alors de leur illusion, le voile de Maïa, dont parle Schopenhauer, qui les cachait l'un à l'autre, se déchire; ils se voient tels qu'ils sont, avec leurs tares physiologiques, intellectuelles, morales; le demi-dieu n'est plus qu'un homme médiocre; la fée est une femme comme toutes les femmes, à l'esprit borné, aux préjugés tenaces; et ces êtres trompés ne se pardonnent pas leur erreur réciproque. C'est ainsi que les amants deviennent plus qu'étrangers l'un pour l'autre, ennemis, et la justesse du proverbe espagnol se confirme : *Quien se casa por amores ha de vivir con dolores*; non pas, comme le croit Schopenhauer, qui le cite, parce que les mariages d'amour pourvoient à l'intérêt des générations futures aux dépens des présentes, mais simplement parce que l'amour ne fait pas la justice et n'en tient pas lieu.

A la génération future, les amoureux n'y pensent jamais. La venue de l'enfant les surprend, trouble la passion, la fait dévier de son but propre, et cela pour le bien de l'humanité. Ces deux êtres qui étaient sur le point de se haïr se voient enchaînés à un devoir commun; ils se résignent, et finissent quelquefois par s'aimer dans l'amour commun qu'ils portent à l'être issu de leurs amours. Mais ce nouvel

amour n'a plus le caractère de la passion, il est fait de résignation et d'habitude, parfois d'estime aussi, et non sans justice alors, mais plus souvent de charité et de pitié. Les époux admettent la nécessité de l'abnégation, ils ont charge d'âme, ils doivent élever l'être nouveau auquel ils ont transmis, avec un certain héritage de leurs vices et de leurs vertus, le principe intact de leurs illusions : le préparer, s'il leur est possible, pour ses futures amours. Il sera déçu dans ses espérances, comme l'ont été avant lui ses parents ; il aimera comme eux pour souffrir et faire souffrir, il sera comme eux injuste, égoïste, et subira néanmoins l'inévitable illusion de l'amour idéal.

L'amour est-il donc nécessairement illusoire ? Il l'est ou ne l'est pas, selon que l'injustice et l'égoïsme sont des passions constantes, à un degré ou à un autre, et qu'on peut ou non les dominer. Et ce n'est pas non plus une erreur essentielle, celle qui préside à la création de l'*idole* ; car l'idole n'est là que ce qu'en toutes choses est l'*idéal*, mais il faut être deux pour réaliser l'idéal, en amour, et de là la difficulté, la plus grande de toutes. A-t-elle été jamais surmontée pleinement ? Il faut sans doute en penser ce que pensait Kant du devoir accompli pour lui-même. Amour et justice, ce sont les deux pôles de l'idéal ; leur séparation le rend doublement irréalisable.

S'il nous était permis, à l'exemple de Schopenhauer, de faire intervenir dans l'explication de l'amour un agent mythologique, nous dirions que le génie de la personnalité fait naître la passion de l'amour, parce que c'est à lui que revient la tâche d'*accomplir la personne* ; et que les vices natifs du caractère humain sont la cause des déceptions des amants. Ils doivent invoquer l'auteur même de leurs maux pour consolateur, quand vient l'heure de la désillusion, ceux qui ont souffert du mal d'aimer. C'est lui qui peut dire à sa victime :

« La vie te fut décevante et mauvaise ; elle a meurtri ton cœur, flétri ton imagination, crucifié ton corps. Ton idéal n'a été qu'un songe, et, réveillé maintenant, tu prends en dégoût à la fois cet idéal déçu et la vie, qui seule te paraît réelle, la vie grossière, sans idéal. Cependant ne méprise pas l'amour, ne le maudis pas ; il est le grand amour, le pur amour ; c'est de la perfection de son essence que viennent tes peines, par le vice de ta *nature*, qui a mis ta *personne* hors d'état d'atteindre la fin de l'amour. Ni toi ni l'objet de ta passion vous n'étiez dignes de la réaliser. Rentre en toi-même, et n'accuse pas l'*autre*, ou reconnais que, toi aussi, tu fus coupable. L'harmonie des âmes, objet de ton désir, tu n'en as pas su ou tu n'en as pas vraiment voulu, de ton côté, les moyens. La beauté que tu poursuivais, c'est par séduction, ou par rapt et violence, au fond, que tu t'es emparé d'elle et que tu l'as possédée ; elle s'est alors transformée et tu as vu que tu n'avais dans tes bras qu'un fantôme. Résigne-toi maintenant, mais ne désespère point. Travaille à la reconstitution de ton caractère, fais ta personne, fais ton être véritable, l'être que tu voudrais être. Ce n'est que purifié, exempt de toute souillure, que tu pourras avec justice prétendre au partage de la souveraine beauté que tu ne pouvais rencontrer en ce monde. »

76. *Il arrive que « la volonté se détourne de l'existence »* (p. 204). — La remarquable théorie du phénomène mental qui a pour expression physiologique le pleur, et dont l'essence est la pitié, une pitié rapportée à soi, mais à soi *comme objet de représentation*, appartient à Schopenhauer. Seulement, cette observation psychologique exacte et bien justifiée d'un mode de passion essentiellement humain, Schopenhauer l'a liée à son interprétation générale de la pitié comme sentiment éprouvé par l'homme en qualité d'être unique et universel, en chaque occasion où sa lamentable condition lui est révélée. Il n'est pas besoin d'aller jusqu'à l'identité ; une communauté d'origine et de fin, la solidarité des maux, sans être portée à l'absolu, suffisent pour ouvrir sur la raison d'être et le plus profond caractère de la pitié la grande vue que le philosophe pessimiste a exposé en de très belles pages (*Le monde comme volonté*, art. 67 et 68).

77. *Comme le corps l'âme a sa pudeur* (p. 210). — La pudeur est d'abord une crainte que nous avons de déplaire, d'avoir à rougir de nos imperfections de nature. Nous connaissons les secrètes exigences de notre corps, et nous sommes honteux de nous montrer en tant d'occasions ses esclaves. De même l'âme a ses mystères ; il est des secrets dont nous nous constituons les gardiens fidèles, et que nous ne dévoilons pas même à nos amis les plus intimes. Nous nous défions de toute personne comme *étrangère* à nous en cela ; ou peut-être craignons-nous qu'elle ne nous soit pas encore assez amie. Il est des rires de politesse, des sourires discrets qui défendent d'entrer. Et il y a aussi une garde sévère observée autour de ce qui pourrait trahir des vices secrets, ou des misères pour lesquelles le monde est sans indulgence, ou des défaillances. En tout, la pudeur est un instinct de défense personnelle qui nous incite et par respect humain et par amour-propre à dissimuler à autrui, à nous-même si nous pouvons, ce que nous sommes véritablement.

Nous sommes indulgents pour nos tares physiologiques et nos faiblesses morales, tant qu'elles ne sont pas dévoilées. Quand il ne nous est plus permis de paraître tels que nous voudrions, ce simple fait, que d'autres n'ignorent pas notre infirmité, nous la fait, pour ainsi dire, une seconde fois reconnaître à nous-même et nous diminue à nos propres yeux. Dès que nous ne sommes plus seuls maîtres de nos secrets, notre pudeur est violée, nous restons confus et humiliés. On dirait que nous sommes obligés de nous mépriser parce que d'autres peuvent nous présenter comme méprisables, et nous tenons à nous estimer, au moins autant qu'à posséder l'estime d'autrui. Aussi nous appliquons-nous à nous cacher notre vraie nature, nous craignons de nous regarder en face, de peur de prendre une trop mauvaise opinion de ce que nous sommes. C'est que le réel et l'idéal sont ainsi mis en présence, et c'est au fond notre amour, c'est notre instinct de l'idéal qui nous inclinent si fort à nous cacher la réalité.

Telle est la raison pour laquelle la pudeur se change en basse humilité, mépris du corps, dégoût de ses fonctions, haine de la vie, et peut même, de cette façon, passer à l'impudeur, son contraire,

chez les ascètes. Ils n'ont plus rien à cacher, parce que leur plan est de montrer à l'humanité ses misères, et de lui en faire honte, sans s'épargner eux-mêmes, dans l'accusation générale qu'ils intentent contre la nature. Leur idéal est en un mode d'existence, si ce n'est d'anéantissement, qui supprime le sujet pour en ôter les souillures.

Dans l'ordre social commun, le mépris s'attache aux hommes qui n'ont pas eux-mêmes souci de leur dignité et étalent leurs turpitudes. Ils nous obligent à rougir pour eux. L'étalage du vice nous révolte comme le vice même, quelquefois davantage. Aussi sommes-nous indignés, si l'on vient à nous prêter, même par jeu, des sentiments ou des passions que nous n'acceptons pas. Nous sommes surpris et quelque peu honteux que d'autres aient pu nous trouver des apparences propres à donner de nous une opinion si défavorable. Nous ne pardonnons pas volontiers à celui qui l'a prise, ou à nous-même qui sommes cause qu'il a pu la prendre. Nous voulons qu'on respecte notre pudeur et qu'on craigne de parler de ce que l'on craindrait de faire.

La pudeur est un sentiment que l'on sait trop être constamment et outrageusement violé dans les conversations des hommes, dont les paroles, il est vrai, ont coutume d'être pires que la conduite. Souvent, elle se réduit à l'observation machinale de quelques règles de décence extérieure. Mais la vraie pudeur est le signe du respect de soi, justement uni au respect d'autrui. Elle n'a pas sa racine dans une répugnance matérielle à étaler ce qu'on a coutume de cacher, ou à le voir s'étaler chez d'autres ; mais nous ne voulons pas que d'autres rougissent de nos pensées ou de nos actes, parce que nous ne voulons pas avoir nous-même à en rougir. Si nous respectons le secret d'autrui, c'est que nous exigeons le respect du nôtre, ou qu'on l'ignore, ou qu'on le taise. C'est la *reverentia* des latins, la plus intime des vertus dans la passion la plus épurée, la crainte respectueuse inspirée par cela qui possède éminemment la dignité, c'est-à-dire par la personne ou par ce qui la touche.

CINQUIÈME PARTIE

LA VOLONTÉ

LXXXVIII

Les mouvements organiques désignés comme volontaires n'ont avec la volonté même, pendant qu'ils ont cours, que ce rapport : la volonté ne se modifiant pas durant ce temps, ne constitue pas un acte nouveau de la monade centrale, qui soit de nature à les arrêter ou à les modifier de quelque manière en vertu de la loi qui met dans la dépendance de ses actes les déterminations des monades des organes. Ceci résulte de la théorie de l'harmonie préétablie (art. XXI); car tout acte volontaire est essentiellement mental, donné dans une monade centrale unique, où il commence et se termine à l'appel ou à la réjection d'une représentation particulière. Il n'y a donc pas à chercher comment la volonté *agit sur* les organes. Mais l'origine de cette action, sa cause, au sens d'harmonie préétablie, étant une représentation, dans laquelle il faut comprendre, avec la volonté qui la soutient, un élément intellectif et un élément passionnel, il reste à savoir sous lesquels de ces modes spéciaux elle est une condition nécessaire et suffisante des mouvements organiques appelés volontaires.

Les mouvements *réflexes* du domaine propre de la physiologie sont ceux qui se produisent spontanément

dans les organes, à la suite d'impressions reçues, et qui lorsqu'ils sont sentis, ne sont eux-mêmes que des impressions et des sensations indépendantes de toute représentation antérieure où soit entrée une volition. C'est dire qu'en pareil cas, tout se passe entre les monades de l'organisme, sans que la monade centrale soit employée ou avertie, autrement que pour percevoir des résultats. Or, il y a des phénomènes qu'on appelle volontaires, et qui sont aussi de véritables réflexes, à cela près que l'imagination avec certains éléments passionnels prend place au lieu de la sensation dans les antécédents. La volonté n'y intervient pas formellement, ou en telle manière que la conscience se donne une raison d'agir et poursuive un dessein quelconque. Ce sont des réflexes de l'intelligence. La production du mouvement dans un organe dépend, en ce cas, de la simple idée du phénomène, de l'idée qu'il peut se produire, qu'il va se produire; et cette idée est accompagnée du désir plus ou moins clair ou confus, quelquefois de la crainte, qu'il se produise en effet. On sait qu'il existe dans les organes une certaine tendance à l'*initiative* des mouvements, en conséquence de ce seul fait, qu'ils sont pensés, quand ils sont faciles et qu'ils ne rencontrent aucune inhibition mentale. C'est comme l'effet d'une prédisposition des monades sujettes. On connaît également le cas du mouvement vertigineux qui se dessine dans la pensée à la vue d'un précipice; ce n'est autre chose qu'un certain pressentiment, avec une tendance dangereuse, du *passage spontané de l'idée de la chute possible à l'idée et à l'acte de la chute réelle*, lorsqu'il se produit un trouble passionnel qui empêche une volonté ferme de dominer les impressions subies mentalement.

Le nom de *vertige*, ainsi compris, peut se généraliser et s'appliquer, par une définition de mots, au cas que nous appellerons le *vertige normal*, dans lequel une modification dans les organes est provoquée par l'imagination d'un mouvement particulier, qu'on sait possible et qu'on se peint comme imminent, s'il est accompagné d'un certain désir que l'on a de le voir réalisé : le tout sans qu'il intervienne aucune idée exprimant l'empêchement, dans la conscience où cette représentation a lieu.

L'acte élémentaire de l'*impulsion donnée*, le fait commun d'une locomotion volontaire, pris à son point de départ dans l'organisme, n'est pas autre chose pour l'esprit qu'un cas du vertige normal ainsi défini. Nous faisons abstraction de tout motif ou intention autre que de voir l'*événement* ainsi pensé se produire en acte. Sans cela, nous dépasserions le fait élémentaire que nous cherchons. La part que la volonté y prend consiste toute en ceci, qu'*elle n'empêche pas ce qui est représenté, avec accompagnement d'un certain désir, comme se produisant, de se produire*. Cette imagination et ce désir sont les causes immédiates de l'événement; la volonté, phénomène exclusivement mental, pourrait l'arrêter, apporter pour l'organe l'*inhibition*, par le moyen de telle idée qu'elle appellerait, de telle idée qu'elle éloignerait; elle ne l'apporte pas; l'événement que l'harmonie préétablie comporte a lieu dans l'organe.

La différence entre l'animal humain et les autres animaux tient à ce que l'homme éveillé, dans la majorité des cas où ses organes effectuent des mouvements appelés volontaires, mais où la volonté n'est que ce qu'on vient de dire, a la conscience plus ou moins accusée, sourde tout au moins, du pouvoir inhibitoire qu'il possède et qui tient à la volonté, en un sens supérieur du vouloir. Il n'a pas cela seulement; il a, par sa puissance d'appeler, maintenir ou éloigner des représentations d'une manière générale, le don de supprimer ou de modifier les phénomènes d'imagination et de désir qui sont les causes immédiates du phénomène organique. Il devient par là leur cause éminente, leur vraie cause en ce cas, par conséquent.

L'animal est mû par l'imagination et par les passions; l'homme en modifiant ses imaginations et ses désirs, produit ou supprime indirectement, mais très efficacement, ceux des phénomènes de son organisme dont l'harmonie préétablie met la production dans la dépendance des représentations de la monade centrale (art. XL).

La confirmation de cette théorie de la locomotion volontaire est donnée par l'observation psychologique. On peut se mettre en expérience de la façon la plus simple et constater bien positivement ce qu'on a et ce qu'on n'a pas dans l'esprit au moment où l'on se tient volontairement en suspens sur la question de savoir si l'on *va vouloir*, ou *vouloir ne pas* donner lieu à un mouvement musculaire des plus indifférents et des plus faciles, tel que de remuer un doigt, qu'on regarde attentivement. On trouvera dans les facteurs mentals du phénomène : 1° l'idée du fait comme possible, 2° l'image du mouvement, pour le cas supposé où il se réaliserait, 3° un certain désir ou consentement, mais qu'on tient suspendu, de *le voir se réalisant*. C'est à ce désir qu'on donne le nom de volonté, pour le cas seulement où il vient à se prononcer, *toute tendance à l'inhibition étant pour cela écartée de la pensée*; car il est impossible de trouver autre chose. Mais l'application vraie et correcte de ce nom est celle que notre théorie en fait à l'acte mental qui lève l'inhibition, et laisse l'idée, l'image et le désir avoir leur effet.

L'expérience peut s'étendre, et devient d'autant plus instructive, à des cas plus importants, tels que ceux dans lesquels nous pouvons nous appliquer à produire par notre volonté, dans nos organes, des modifications internes de nature à se traduire extérieurement, mais qui dans le moment ne sont nullement prêtes à une production spontanée. Soit une contraction musculaire, à l'effet de soulever un poids. Quelque attention que l'on mette à se rendre compte de ce qui constitue

l'*effort*, en un tel phénomène volontaire, on ne découvrira jamais que l'idée, l'image et le désir, le désir appuyé, soutenu sans partage, dans le cas en question. La sensation qui naîtra peu à peu, à mesure que s'avancera la production du phénomène organique approprié au cas, sera une sensation *afférente*, causée par ce phénomène sensible lui-même. C'est celle-là que l'on peut, en certaine théorie, confondre avec une perception qui existerait de l'effort comme *efférent*. Mais l'illusion se dissipe, si l'on songe aux raisons qui ont motivé, en philosophie, après Descartes, la doctrine des causes occasionnelles et celle de l'harmonie préétablie. Ajoutons l'illogicité d'une assimilation des idées de force et de volonté à l'idée d'un phénomène qui se représenterait à lui-même sous la forme d'une impression reçue, d'une sensation (78).

Le fait seul de l'impossibilité psychologique de découvrir un élément d'idée qui, sous le nom d'effort, s'ajouterait au désir et à l'acte de décision mentale et constituerait quelque chose de propre à devenir pour soi-même une sensation en qualité de moteur, nous révèle, dans les théories de la volonté autres que celle qui se rattache à la doctrine de l'harmonie préétablie, des produits de la métaphysique réaliste. Cette métaphysique crée des entités là où il s'agirait d'étudier des lois. La volonté est une de ces entités, que le réalisme apporte en surcroît de l'entité substantielle de l'âme, et à laquelle il donne sur les phénomènes matériels une action externe imaginaire (art. XXI).

LXXXIX

La cause prochaine de la locomotion volontaire étant, chez tout animal, l'image et le désir, et la cause éminente étant, chez l'homme, ou pouvant être l'automotivité représentative qui fait varier l'image et le désir,

on peut dire que l'intelligence et la passion unies forment l'intermédiaire entre la volonté comme hégémonie mentale et l'organisme. C'est à l'intelligence et à la passion que les monades constitutives de certains organes sont assujetties spécialement et obéissent.

Mais d'innombrables petits mouvements — en outre de ceux qui peuvent appartenir à la spontanéité des monades dans des limites resserrées (art. XXIII et XXVIII) — se produisent continuellement chez les animaux d'un organisme bien centralisé, sans que l'animal y donne lieu par des désirs particuliers, ou même en prenne une conscience distincte pendant qu'ils se produisent. Ces mouvements ne laissent pas d'intéresser les systèmes nerveux et musculaire. Ils répondent en bien des cas, spontanément, à des sentiments plus ou moins accompagnés de conscience, mais, d'autres fois, ils paraissent complètement détachés de tout sentiment interne et de toute perception. Il y a donc là une classe très nombreuse de phénomènes, qu'il ne faut pas regarder comme indépendants de toute activité mentale des monades, car il n'en existe pas de cette espèce (art. XVII et XVIII), mais qu'on peut croire souvent n'être point strictement déterminés par leurs antécédents. Il y aurait donc, même dans un ordre de phénomènes sensibles continuels et des mieux accusés, de vrais, de purs accidents, il y aurait des faits de *hasard*. Rien n'empêcherait d'y comprendre un genre de mouvements de l'homme, qu'on classe à juste titre comme volontaires, parce qu'ils sont plus ou moins conscients, et que les images qui les représentent sont accompagnées de l'assentiment mental donné à leur production, mais qui sont *déterminés tels ou tels* sans intention, sans préférence motivée par des circonstances ou des antécédents. Le type de ces actes volontaires qui semblent observables dans des cas d'inattention de la vie commune, se prend avec un plus sûr fondement dans le cas systématique des mouvements

de la main dans une urne d'où l'on se propose de tirer une boule *au hasard*. De là le postulat réclamé par le *calcul des probabilités* (79).

Ces cas d'indéterminisme de la volonté sont profondément distincts des cas de volonté libre, ou libre arbitre, avec lesquels on les confond si souvent. Ils en sont même les contraires en un point essentiel : ils supposent l'absence de motif pour la production du fait particulier plutôt que pour un fait différent de celui-là. C'est ce qui se voit bien clairement, quand on fait sans réflexion des actes sans importance, ou qu'on opte entre plusieurs partis offrant des *chances égales*, et qu'on a, par exemple, à extraire d'une urne une boule entre d'autres boules indiscernables, sans aucune préférence. Mais un acte libre est un acte d'arbitrage entre des motifs examinés et comparés, ce qui est précisément l'opposé du cas précédent (art. LXIV).

Il conviendrait de marquer cette distinction essentielle par un emploi systématique des termes *contingent* et *accident* : on éviterait l'emploi du premier pour qualifier des faits purement fortuits, et l'emploi du second pour caractériser des actes qui, étant réfléchis, ont des motifs et ne sont que partiellement déterminés ou indéterminés avant de se produire.

XC

Les actes réflexes de l'imagination et du désir (art. LXXXVIII) sont rattachés à l'intelligence par leur définition même, au lieu de dépendre, comme les réflexes purement physiologiques, d'impressions tout externes. Cependant la volonté n'y intervient ni dans les cas de locomotion entièrement spontanée, où l'imagination et le désir suffisent comme causes propres et immédiates du mouvement, ni dans les cas de vertige morbide, où le trouble de la passion produit des effets

que la volonté arrêterait si elle n'était paralysée. Mais les actes accomplis dans le cours continuel de la vie commune, sous l'influence de la loi du *vertige normal* (80), comme nous croyons devoir la nommer, ne sont très ordinairement que des demi-réflexes, c'est-à-dire qu'ils sont parfaitement déterminés, et toutefois susceptibles d'être suspendus ou arrêtés. L'intervention de l'hégémonie mentale d'où dépend cet arrêt possible, tient à la conservation d'un sentiment obscur, mais prêt à s'éclairer au moindre accident, que la conscience retient de son pouvoir de refuser l'assentiment à la continuation de certains phénomènes commencés. Il y en a d'innombrables qui se produisent ainsi et se succèdent en séries de termes affectés de leurs coefficients d'idée et de passion, avec subordination latente à un acte d'inhibition, à tous moments possible. La volonté passe du sourd consentement à l'état formel ou de volition ou de nolition, à telle ou telle occasion, qui peut être interne aussi bien qu'externe, et tenir au mouvement propre des idées. La volonté a pu également — c'est ainsi qu'il faut toujours l'entendre — avoir la formelle initiative de tout le mouvement.

L'exemple le plus considérable qu'on puisse citer de cet état de la volonté est la marche, dont l'apprentissage exige de l'enfant beaucoup de temps et de peine, et qui, devenue familière, se fait et se poursuit sans y songer, sous l'empire de la suite des imaginations et des impressions concomitantes et déterminantes, non sans une idée obscure ou de la volonté de continuer, ou du pouvoir d'interrompre le mouvement. La seconde expression est la mieux motivée, si l'on pense à la loi de l'habitude. Cette loi s'applique certainement aux fonctions des organes pendant la marche, tout aussi longtemps que la conscience n'apporte elle-même aucune modification aux images et aux désirs qui en entretiennent la cause prochaine en vertu de l'harmonie préétablie. D'autres exercices corporels plus compliqués et moins communs, tous les arts manuels et les arts dits d'agrément, tous ceux qui s'acquièrent et se perfectionnent par beaucoup d'exercice et beaucoup de répétitions d'actes identiques identiquement liés, appartiennent à la même classe en ce qui concerne la place réclamée par la volonté dans l'exécution ; il en est pour lesquels l'habitude finit par dispenser de l'attention ; mais tant que l'homme est éveillé il a la conscience sourde de son pouvoir éminent d'intervention.

XCI

L'intelligence et la passion, d'une manière générale, sont les déterminants de la volonté, comme le plus simple désir et la plus simple idée le sont dans le cas de la locomotion volontaire et dans les cas innombrables où l'habitude continue les actes commencés. Les réflexes de l'intelligence, les réflexes de la passion, dans les déterminations volontaires, en tant qu'il ne se produit pas d'inhibition mentale, sont donc, en notre langage, des cas de vertige intellectuel normal, des cas de vertige passionnel normal.

Le vertige du *vouloir* ainsi déterminé a pour correctif la puissance du *vouloir ne pas*, ou *nolonté*; d'où il suit que la nolonté est à vrai dire le pouvoir le plus caractéristique de ce que l'on entend et doit entendre par la volonté considérée chez l'homme. C'est le pouvoir d'opposer un veto à l'acte suggéré, à l'acte réflexe de l'imagination ou du désir, à ne lui donner carrière qu'après avoir pensé et comparé, vu les raisons, prévu les conséquences. L'activité ainsi tenue en suspens démontre la volonté par le refus de vouloir, plus indéniablement que par la décision, qui n'est jamais que le choix dans l'obéissance.

Sans faire intervenir la question du libre arbitre *considéré objectivement*, on a déjà là un caractère de la

volonté humaine; car l'animal veut ou ne veut pas, c'est-à-dire est attiré à l'acte, ou éloigné de l'acte par une image, par un souvenir, une association, une prévision, mais il ne retient pas ses images, il ne les fait pas de lui-même se retirer pour en laisser d'autres apparaître. Ses volitions sont toujours des cas de vertige, même quand il est, ce qui se voit quelquefois, sous l'influence d'impressions mutuellement balancées. Il ne fait jamais que ce que l'homme fait, il est vrai, continuellement, mais non pas toujours, *animaliter*.

Quand l'homme agit *humane*, les déterminants, soit intellectuels, soit passionnels, s'offrent à lui doubles et contraires, alternatifs et comparatifs, en sorte que sa volonté n'est, durant le temps de la délibération, ni volition, ni nolition, mais *volonté-arbitre*. Il est empiriquement indubitable que la volonté-arbitre assume le rôle d'une *puissance des contraires*. Ce fait ne suffit point pour trancher la question entre le déterminisme des motifs et le libre arbitre. Mais il est le fondement de la croyance dont le libre arbitre est l'objet avant examen, et aussi de l'idée naturelle du devoir (81). La croyance appelle d'autres motifs, quand la réalité de son objet est mise en doute (art. LXII et suivants).

L'intelligence et la passion sont inséparables, à parler absolument, en un mobile quelconque de la volonté; car il ne saurait y avoir de décision consciente sans un désir, si obscur soit-il, à satisfaire, un résultat à obtenir, et où n'intervienne d'une autre part, le jugement d'un certain rapport, avec des images présentes à l'esprit. Mais la passion peut tellement emporter le jugement, ce qu'on appelle quelquefois le troubler, que les éléments intellectifs du phénomène, et même de vrais raisonnements, sont absorbés et latents. Et d'autres fois l'entendement fonctionne sur des sujets où l'évidence des rapports, d'une part, et le désintéressement de l'esprit, de l'autre, sont tellement apparents qu'ils ne laissent voir, chez le raisonneur, aucun élément passionnel

sensible. Dans les cas les plus communs, le vertige intellectuel opère de telle manière que l'acte à accomplir étant vu par anticipation, dans son image, ou dans son concept, l'image ou le concept portent immédiatement à l'affirmation ou à l'acte. Dans le vertige passionnel, la pensée du but, avec son attrait, excite et suggère les idées de faire, les moyens de faire, produit les raisons à l'appui. Ces raisons sont des points de départ pour des vertiges intellectuels, d'ordre secondaire, ceux-ci, et subordonnés au vertige passionnel antécédent. Ainsi s'unissent l'intelligence et la passion, mutuellement subordonnées, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. La volonté-arbitre n'a nullement à intervenir, tant qu'il ne se produit, dans la conscience, point d'oppositions, point d'alternatives avec nécessité d'option. On peut dire, qu'en tout ce jeu de représentations dont le dernier fond est le désir, et tout autant que les phénomènes externes résultent, par la voie de l'harmonie préétablie, de ceux dont une conscience est le siège, le désir opère dans les termes de la définition de Kant : *Le désir est le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations* (82).

XCII

Le vertige du désir, en matière commune, ou s'appliquant à l'affirmation de la réalité des objets des idées qui plaisent, en des choses qui ne dépendent pas de nous, mais qui sont livrées à nos suppositions, est un cas partout ouvert à la plus simple observation psychologique, et trop connu pour qu'il y ait plus à faire ici que de le signaler. Il est le principe du plus grand nombre de nos illusions sur les hommes, les caractères, les événements, et de nos erreurs d'appréciation ou d'attente sur le passé ou sur l'avenir. La crainte se substitue quelquefois à l'espérance, dans cette influence

de nos désirs et de nos aversions sur nos jugements en matière de faits. Nos jugements deviennent alors pessimistes, d'optimistes qu'ils sont volontiers en tant de rencontres. Optimisme et pessimisme s'appliquent ici dans un sens familier, comme dispositions mentales à imaginer les choses telles qu'elles devraient être pour nous satisfaire, ou opposées à ce que nous les voudrions.

On remarque beaucoup moins une espèce du vertige, dont les effets ne s'étendent pas à moins qu'à l'ensemble des idées générales régnantes aux différentes époques, et des variations qu'elles subissent. Les philosophes sont les premiers intéressés à s'en dissimuler l'importance. C'est le vertige du désir en matière intellectuelle, ou s'appliquant à l'affirmation de la vérité des pensées, principes ou conséquences, et, comme on dit, à la *conformité de l'idée à son objet*. La détermination mentale est souvent si prompte, que le désir, toujours présent au fond, est et demeure inaperçu, même dans les cas où le penseur n'ignore ni la diversité des opinions, ni ses propres tâtonnements en des réflexions et des recherches où il n'est pas possible que ses sentiments, sa nature passionnelle n'aient pris aucune part. Rien n'est plus commun dans nos observations sur les opinions d'autrui, mais rien n'est plus rare en notre observation de nous-même, que la reconnaissance de notre mauvaise volonté à regarder sérieusement les raisons de ceux qui nous contredisent. Cela s'appelle *ne vouloir pas voir*, en langage de gens qui croient qu'il ne s'agit en toutes choses que de *voir*; mais le sens du reproche ne laisse pas d'être clair. Dans la discussion avec des adversaires, et, avant cela, dans la composition qu'il fait de ses propres idées pour les accorder entre elles, et pour tenir en échec les arguments contraires, qu'il connaît bien, un génie dogmatique déforme à son gré les objets intellectuels selon qu'il se propose de les adapter à son système ou de les en écarter. Cette facilité d'accommoder les idées au désir justifie ce dire

de Montaigne qui ne paraîtra pas tant une formule de scepticisme qu'un point de fait, pourvu que l'on fasse attention à la définition de la raison (raison personnelle) qu'a soin de poser d'abord ce grand psychologue : « *J'appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy*; cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tout biais et à toutes mesures : *il ne reste que la suffisance de le sçavoir contourner* ». Cette suffisance est la capacité de systématisation, dont nous n'entendrions pas médire, si elle ne cherchait pas à tromper sur la nature de ses fondements.

L'esprit dogmatique est, à sa manière, un esprit critique subtil, mais qui ne s'exerce qu'en un sens. Les discussions entre philosophes sont instructives à cet égard : jamais on n'en voit *jaillir la lumière*, en dépit du dicton. Chacun cherche à convaincre l'adversaire d'erreur, sans mettre aucun intérêt à le bien comprendre, sans apporter une réelle bonne foi, le plus souvent, à interpréter sa façon de penser, mais surtout sans admettre que lui-même puisse avoir en la sienne des points dont il ne lève pas les difficultés. Et comment pourrait-il les lever toutes? Il croit tenir l'*évidence*, alors qu'il est de fait que l'adversaire y prétend également. Chacun en ayant une qui lui est propre oppose nécessairement des difficultés insolubles à celle d'autrui, s'il y a contradiction. Or il y a contradiction.

L'évidence est la prétention du philosophe, comme de toute autre personne d'ailleurs, dans une discussion : il parle toujours comme s'il la possédait; s'il ne la pose pas en principe, il s'est, en tout cas, depuis l'époque où ses opinions se sont formées, créé des habitudes intellectuelles qui lui ôtent le pouvoir, ou le vouloir des idées qui les contrarient. Le résultat de cet état

d'esprit est pour lui le même que la *reconnaissance de l'évidence*.

Le philosophe dogmatique n'est ordinairement la victime que du vertige intellectuel pur. Intellectuelle aussi reste en ce cas son intolérance. Il peut se contenter de prendre en dédain ou en pitié ses adversaires. Il peut faire mieux, c'est-à-dire respecter chez autrui la liberté de penser, qui est la liberté d'errer, ou qui ne serait rien, et s'élever par ce respect au sentiment d'un devoir qui ne le cède pas en force aux convictions. Mais il n'en va pas de même quand l'affirmation de ce que le croyant tient pour la vérité, quels qu'en soient à ses yeux les garants, est soutenue par une passion forte allant jusqu'au fanatisme. Le vertige est alors une impulsion à l'acte bien différente des tranquilles effets d'une conviction aux apparences rationnelles : il a pour caractère l'ardeur de travailler par tous les moyens possibles à forcer chacun de croire et de confesser ce que l'on croit et professe soi-même. L'égoïsme et l'ambition prennent une part plus ou moins grande à la fureur d'assimiler *per fas et nefas* la conscience d'autrui à la nôtre; mais le fanatisme revêt la forme du dévouement à la Vérité : on croit la vérité autorisée, dès qu'elle est indubitable, à s'imposer matériellement. C'est une justice objective supposée, qui légitimerait des actes injustes pour établir sa domination, et qui prendrait pour instruments des hommes fondés à se donner pour ses représentants. Voilà pourquoi le mot *fanatisme* qui nous reporte par son étymologie à l'état d'esprit d'un homme qui s'attribue des inspirations divines, et par suite des pouvoirs divins, humainement irresponsables, a été naturellement appliqué à la passion de servir une cause ou un parti avec un droit prétendu devant lequel tous les autres droits s'effacent.

Un type qui semble forcé du fanatisme est le Torquemada interprété par le poète, brûlant par charité les hommes afin de les sauver des flammes éternelles; mais

l'inspiration de l'amour a été du même genre chez tous les persécuteurs d'hérétiques, et en premier lieu chez saint Augustin, qui formula la théorie de la persécution en reconnaissant que la conversion des consciences par la crainte n'est pas en elle-même une œuvre de bon aloi, mais en la justifiant comme utile pour la défense de la foi dans le peuple, que la liberté de l'erreur expose à la séduction; parfois utile au persécuté lui-même, ainsi mis sur la voie de s'amender. Les principes de charité et d'utilité ne sont pas compris autrement aujourd'hui dans l'Église catholique.

Ceux qui pensent, et c'est presque tout le monde, que l'homme très croyant est nécessairement intolérant, et de là persécuteur s'il peut, ne manquent pas moins au respect, et ne s'éloignent pas moins de la notion vraie de la liberté que les fanatiques religieux; car l'intolérance suppose la donnée d'une vérité au-dessus de l'examen, et excluant le droit de l'erreur. Un corollaire de cette prétention consiste à regarder l'erreur comme originaire de la mauvaise volonté, et punissable en conséquence. C'est bien sous ce jour, en effet, et comme ayant son principe dans la méchanceté, que l'*hérésie* a été vue durant la période historique où régnait l'opinion à laquelle il reste tant d'adhérents : l'opinion qui place à côté ou au-dessus des gouvernements civils un *pouvoir spirituel*, directeur des âmes, juge en dernier ressort de toute vérité morale.

La prétention à l'infaillibilité est le dernier mot du vertige intellectuel, sous la poussée des passions les plus communes, et de l'ardeur du bien, il est vrai, mais du bien fait aux hommes, que ce soit avec ou contre leur volonté, en vertu d'un droit supérieur de connaissance et de commandement. L'absolutisme de l'intelligence a engendré celui de l'autorité, dans une société religieuse qui cependant s'estime fondée par la prédication d'une morale tellement supérieure aux choses terrestres, qu'à son origine, elle n'admettait pas la

résistance au méchant! Les agents de cette autorité spirituelle sont appris à céder au vertige de la certitude absolue supérieure à l'examen. Ceux qui en portent le joug avec moins de connaissance obéissent au penchant du *conformisme*, par impuissance propre à la réflexion morale ou religieuse. Leur vertige est de croire, par imitation, ce que les autres croient ou semblent croire : consciences dictées et gouvernées, esclaves volontaires de la conscience d'autrui.

XCIII

La volonté-arbitre ou n'intervient pas, ou n'intervient que peu dans la multitude et la continuité des cas des jugements humains, où il semblerait à première vue que le terme de vertige est le moins applicable aux décisions de la pensée, parce qu'on n'y voit aucune marque d'entraînement passionnel. Mais c'est justement le déterminisme le plus aisé qui porte ainsi les traits les moins apparents ; c'est celui qui dépend de l'esprit d'imitation, et du *conformisme* de l'homme à son milieu. La pensée, la parole, l'acte sont suggérés du dehors. On fait ce qu'on a vu faire, on repète ce qu'on a entendu dire, on *psittacise*. On suit bien plus ordinairement des exemples qu'on n'a des idées propres ou qu'on ne trouve soi-même des raisons. On obéit à l'autorité de la *chose jugée*, à la coutume, à l'honneur, à la mode (83). Cela s'appelle *être comme tout le monde*, un être d'habitude au lieu d'un être de raison.

Il n'est donc pas besoin de se trouver à l'état d'hypnose pour subir l'empire de volontés étrangères. On ne fait à peu près que cela tout le temps. Mais ce vertige permanent est un vertige normal, et même raisonnable, autant qu'utile en de justes bornes. Il fournit un genre d'assurance dont les hommes se trouvent bien, quand ils risquent moins de se tromper en suivant le chemin

frayé, quoiqu'il puisse n'être que l'erreur du plus grand nombre, qu'en se fiant à leurs lumières, altérées par des passions personnelles. Si chacun donnait cours à la réalisation de toutes les idées dont il conçoit les moyens, et qui lui plaisent; s'il ne se contenait point, ne disons pas ici par des raisons d'ordre général (utilité réfléchie ou devoir), mais plus communément et à tout moment par des considérations tirées de la répugnance de son milieu pour ce qu'il serait tenté de faire, la sécurité publique serait singulièrement diminuée, et l'individu lui-même s'exposerait à découvrir dans sa conscience un monstre latent.

La visible utilité du *conformisme* tient à notre état d'infirmité morale, qui est la plus grande de beaucoup, si on la considère dans l'homme moyen, dans ses inclinations et ses maximes, au lieu d'en prendre la mesure dans la pratique recommandée par la coutume et tenue pour bonne en une société civilisée. Cette utilité cependant ne serait pas invoquée à propos contre la belle maxime de Malebranche : « L'usage que nous devons faire de notre liberté, c'est *de nous en servir autant que nous le pouvons*; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison » (*De la recherche de la vérité*, liv. I, chap. II). La règle est bonne, parce qu'en fait on n'use de sa liberté d'une manière sérieuse que dans les occasions où la pensée du devoir s'oppose à des attraits ou à des motifs dont la source peut se trouver dans la coutume aussi bien que tenir à une passion individuelle. Ces occasions ne risquent guère d'être trop fréquentes. En les multipliant, on échappe au vertige du conformisme, alors même que le résultat de la délibération est le parti qu'on prend de suivre la coutume.

XCIV

Il faut distinguer un vertige qui procède de l'influence directe des volontés étrangères, ou de la passion sur la passion pour la communiquer, d'avec le vertige soit de la coutume, soit des idées et des croyances entrées dans le monde par l'œuvre des grands initiateurs. Ces croyances sont capables par elles-mêmes de saisir les cœurs et d'entraîner les intelligences, indépendamment de l'autorité des fondateurs et de celle qui est acquise aux révolutions de l'esprit quand elles ont une fois créé des habitudes intellectuelles. Mais l'action impulsive ou communicative de la passion, en qualité de mobile immédiat, exercée par une personne sur d'autres personnes, a lieu pour une fin comme pour une autre, et cela contre la raison et la moralité le plus souvent et le plus facilement. Le héros impose l'admiration et se fait suivre et obéir, grâce au déploiement prestigieux de la force virile et des ardeurs brutales ennoblies par le mépris de la mort, dans la fureur de la donner. L'héroïsme entraîne sur les pas du héros, par son caractère esthétique, les hommes de sentiment et de moralité faible; il les mène jusqu'à l'adoration, quand il s'incarne en un de ces génies d'égoïsme et de commandement que de hautes aptitudes intellectuelles mettent à même de s'élever au pouvoir en certaines circonstances (art. LXXXVII).

Le fond du culte des héros est certainement l'abdication de la volonté devant la passion impulsive, entraînée vers un but quel qu'il soit, la reconnaissance de la force comme principe de commandement; d'où la constatation de l'indigence intellectuelle et de l'infirmité morale des hommes disposés à obéir ainsi à des impulsions qui sont comme adventices à l'égard de leurs propres consciences. Le principe psychologique de la

soumission est le même, en tout autre sujet que celui de la guerre, lorsqu'une passion énergique, invariablement dirigée à son but, dicte à des volontés faibles des modes de penser et de se gouverner. L'usurpateur qui fonde un empire, crée des institutions, fait rédiger à son gré des codes, et donne aux esprits une direction contraire à celle qu'ils suivaient peut-être ardemment avant lui, est le même homme qui a conquis son autorité sur les champs de bataille, et qui la garde parce qu'il est le héros. Ses sujets sont les « esclaves par nature » de la théorie d'Aristote, ils lui obéissent tant qu'il ne faiblit point, parce que sa force est le caractère fascinateur, cause du vertige.

Il ne faut pas que celui qui commande laisse croire qu'il est capable de défaillance ou d'erreur; lui-même, ne doit pas douter un moment de son infaillibilité. Dès qu'il faiblit, les esclaves se révoltent. Mais, « nés pour obéir », ils resteront longtemps soumis à la direction que leur a imprimée cette main puissante. Même après qu'ils lui auront dû les plus grands maux, il suffira que le temps en ait adouci la mémoire pour qu'ils retournent à ce culte du génie de la force et que, dans leur impuissance morale à connaître ou à vouloir ce qui se doit, ils soient prêts à se livrer à un autre génie de la même espèce, ou qui en portera quelques apparences, et leur permettra la même abdication.

La force de la volonté est le trait caractéristique par lequel on définit communément les hommes de cette trempe, les dominateurs, mais l'expression n'est juste, nous l'avons dit, qu'autant qu'on pense aux effets extérieurs de la force qui agit en eux, et non à son caractère psychologique. Cette force est au fond celle de la passion, de sa fixité, de la confiance de l'homme en lui-même, en la justesse de ses vues, en son pouvoir de les réaliser. Joignons-y son mépris des scrupules qu'inspirerait à de plus humbles esprits le respect de la justice. Ce respect n'est pas ce qui pourrait le trou-

bler, au moins dans les matières d'intérêt général, et d'action publique assimilable à une action de guerre. Car l'esprit militaire règne, avec la raison d'État, dans toutes les sortes de dictatures, y compris la cléricale. Chez les grands dictateurs, chez ceux dont la passion impulsive et constante opère le souverain prestige sur les peuples, l'égoïsme, l'ambition et l'orgueil suggèrent en grande partie les résolutions, là même où le but prend la forme du bien public et de la gloire nationale. Ces hommes providentiels, ou ces fléaux de dieu, c'est le double nom dont ils laissent le choix à leurs victimes, sont donc hommes de forte volonté, en ce sens qu'ils savent toujours bien ce qu'ils veulent, et veulent bien ce qu'ils font; mais, avec un but constant, avec une réflexion exclusivement appliquée aux moyens, ils sont en somme agents passionnels et vertigineux eux-mêmes, avant d'être auteurs de vertiges pour autrui.

L'action de la volonté sur la volonté, en un sens plus légitime du vouloir, a son principe psychologique, le même que celui de la communication de la passion, dans l'imitation ou penchant conformiste, opposé à l'esprit d'initiative et de contradiction. La différence est due surtout à ceci : que nous pouvons appeler très spécialement une soumission de la volonté à la volonté d'autrui, celle qui, indépendamment de l'objet ou du but, et des motifs qui peuvent y porter, tient à l'acceptation implicite de la décision, de l'ordre et de la consigne émanés de la personne à laquelle des subordonnés attribuent, et cela pour des raisons tantôt claires, tantôt confuses, une fonction de commandement. L'obéissance des enfants à leurs parents, des soldats et des employés à leurs chefs offre éminemment ce caractère; et, sous ce rapport, il est manifeste que l'action de la volonté sur la volonté, possède à un plus haut degré encore que la consultation de la coutume par l'individu, une importance capitale pour l'ordre social. Il est vrai que la subordination de la raison de l'un à la raison de l'autre, par conséquent à sa déraison possible, est toujours un renoncement au principe même de la raison; mais le fait de la contradiction entre les jugements humains ne laisse pas de rendre ce renoncement empiriquement raisonnable en des cas, ou pour des objets déterminés, en vue de buts à atteindre en commun. De là la justification des hiérarchies rationnelles.

On doit ranger dans une classe opposée à la précédente, en ce qui touche la moralité, l'action de la volonté exercée par des voies anormales sur des sujets placés dans des conditions anormales eux-mêmes. Les phénomènes de volonté suggérée, ou, plus proprement, d'actes suggérés, ainsi que de pensées suggérées, de sensations suggérées à des personnes plongées dans l'état *hypnotique* sont des effets indirects de la volonté du suggesteur, qui emploie pour les produire des procédés que l'expérience lui a enseignés; mais ce ne sont nullement des effets de la volonté de ces personnes. Les conditions du vouloir n'existent pas chez elles, non pas même telles qu'elles sont chez les animaux, qui ont des images claires et des attraits bien motivés pour leurs démarches ou actions quelconques; elles obéissent à des vertiges créés en elles par les représentations qui leur sont communiquées. Leur état de volonté est un état d'annulation de la volonté, et cette condition est naturellement plus facile à obtenir chez des sujets déjà faiblement doués à cet égard, et malades. Mais c'est une superstition et une absurdité entretenue par des habitudes de psychologie réaliste, d'imaginer la volonté forte d'un magnétiseur, avec ou sans un fluide pour l'accompagner, s'introduisant dans l'organe mental du sujet, y prenant l'empire sur une volonté plus faible, et lui dictant des perceptions illusoires et des actes. Les suggestions ne naissent que des imaginations, et les imaginations seules peuvent être provoquées chez le sujet soumis aux manœuvres des magnétiseurs. L'auteur des suggestions est un *provocateur* de songes

dont certains conduisent à un somnambulisme artificiel, capable de se prolonger par ses effets jusque dans la veille, chez des sujets prédisposés à subir cette sorte de prise de possession de leur conscience par des images.

Les phénomènes anormaux auxquels l'hypnotisme donne lieu appartiennent à la théorie du vertige, et doivent rentrer dans ses applications en ce qui touche le principe psychologique de leur production et des déterminations de la conscience du sujet. Si l'état hypnotique comporte d'autres propriétés, et notamment des propriétés exceptionnelles de l'ordre physique, ce dont on peut douter, leur constatation sérieuse d'après de bonnes expériences offre de grandes difficultés à cause de la crédulité du public et de l'inaptitude scientifique de la plupart de ceux qui se livrent à ces recherches (84).

Les personnes disposées à assimiler l'hypnotisé à l'extatique, en un temps où l'on ne sait plus ce que c'est que l'extase, et à lui attribuer des pouvoirs divinatoires, cherchent des révélations là où il y a le moins de conscience et le moins de lumières : superstition semblable à celle qui fait passer les idiots pour des inspirés, chez les sauvages. Mais, plus ordinairement ces personnes amusent leur imagination à se faire leurrer dans leurs incertitudes, elles ajoutent volontairement des vertiges, qu'elles demandent au hasard des consultations d'un hypnotisé, vrai ou simulé, à ceux que leurs propres passions leur fournissent.

XCV

A l'extrémité opposée de ces cas de vertige où les déterminations mentales se subordonnent aux déterminations d'autrui, se placent les cas dont l'aliénation mentale constitue le caractère psychologique : ce sont

ceux dans lesquels le sujet n'admet pas le jugement d'autrui, et non pas même l'affirmation unanime des autres personnes, à contrôler ses affirmations propres. Cet égoïsme intellectuel, pour le nommer ainsi, quand il est bien établi, s'allie avec un autre, qui lui tient de près, quoique la conscience du sujet, en son rapport avec elle-même, en soit cette fois le théâtre : l'aliéné est possédé par son jugement individuel, actuel, ou soumis à l'impression qui en est l'origine, à ce point qu'il n'est plus capable d'appeler et de garder un seul moment pour les examiner les idées qui lui en présenteraient la contradiction. C'est alors que sa folie est nettement déclarée, et que le terme d'aliéné le caractérise très justement, parce que la perte de ce pouvoir de la réflexion atteint chez le sujet la racine de l'identité personnelle. L'identité n'est pas simplement la mémoire ; la mémoire ne peut en fournir que la matière, il y faut de plus l'hégémonie intellectuelle, impliquant une puissance de coordination et de critique des impressions et des idées. Quand ce pouvoir est perdu, il n'y a plus d'obstacle à ce que l'individu s'investisse par l'imagination et la mémoire des qualités et du rôle d'un personnage politique ou historique, par exemple, dont les traits, le caractère et l'importance l'ont frappé à l'époque où il en a été instruit, et c'est en effet ce qui arrive souvent.

Le vertige de l'aliéné porte sur les perceptions, ou sur les idées conçues et les jugements. Sur les perceptions, c'est le cas de l'hallucination, qui, *en elle-même*, n'est point un cas de vertige, mais un simple cas de sensation à laquelle ne correspond pas la présence de l'objet extérieur dans lequel une sensation semblable a ordinairement sa cause. Le vertige commence par le fait de l'affirmation que cet objet existe ; il ne serait, s'il ne persistait pas, qu'un cas de ce vertige normal qui préside au passage spontané de l'idée à l'affirmation de l'objet, ou à l'acte (art. LXXXVIII) ; mais il persiste et se

maintient volontairement par l'affirmation résolue de la présence de l'objet, contrairement aux raisons qui doivent en faire reconnaître le caractère illusoire, et à tout témoignage de personnes étrangères, désintéressées, qui déclarent l'objet absent. Les hallucinations sont des occasions, et non point des causes pour l'aliénation mentale; et, par le fait, il ne manque pas de personnes qui en éprouvent, et ne laissent pas de conserver toute leur raison. Le vertige positivement anormal consiste dans le jugement, et dans la persistance du jugement opposée à l'examen.

Le vertigineux aliéné forme ses jugements sur les personnes et les choses de son milieu en manière d'hypothèses qui seraient pour lui des explications ou de ses impressions hallucinatoires, ou des actes et des paroles d'autrui. Elles le saisissent comme ferait la réalité; et il agit en conséquence selon les passions dont il est animé. De là vient qu'il peut passer pour irresponsable, comme ne se dirigeant pas librement, d'après les obligations mutuelles et conformément à la commune entente des *êtres de raison*, et comme placé d'une certaine façon, *hors de la loi de ces êtres*. Il est dès lors assimilable aux agents naturels dont on se défend matériellement sans les accuser, et se trouve dans le cas d'être mis par contrainte hors d'état de nuire. La charité ajoute seulement à la séquestration, quand elle est nécessaire, l'emploi des moyens, autant qu'il s'en peut essayer, de *rendre* l'insensé *à la raison*. Le caractère passionnel de l'aliéné, la nature des réactions que, d'après ce caractère, il exerce contre ses impressions sont ce qui le rend, selon les cas, dangereux, ou le laisse inoffensif.

Tout rapport des vertiges de la folie à l'état pathologique des organes est ici hors de question. Cet état peut être une cause de trouble et de désordre dans des fonctions intellectuelles qu'il peut même anéantir. Tantôt la fonction logique formelle est conservée chez

le fou, tantôt plus ou moins altérée ou troublée; et le physiologiste réussit plus ou moins à découvrir par l'autopsie des lésions ou des vices organiques en relation avec le trouble fonctionnel mental; mais l'analyse psychologique seule rend proprement compte du vertige comme tel, dans son essence et dans sa matière mentale. C'est à elle que revient l'examen des idées particulières et des passions qui affectent l'aliéné, et qui impliquent des rapports moraux et sociaux; car il est clair que les fonctions organiques ne sauraient déterminer tels de ces phénomènes en particulier plutôt que d'autres (art. CXXVII).

XCVI

Les déterminations à l'affirmation ou à l'acte, provoquées par l'idée pure et le simple désir, par l'imagination, par des idées et par des passions déjà constituées, par l'habitude, par la coutume, enfin par l'influence de la volonté et de la passion d'autrui, ou ne comportent pas l'intervention de la volonté arbitre, ou ne l'admettent que faible, plus apparente que réelle, c'est-à-dire sans qu'aucune alternative sérieuse, avec des motifs évoqués et conçus clairement des deux parts, sollicitent le jugement. C'est de beaucoup de cas le plus commun; il n'est pas douteux que les déterminations mentales de cette sorte n'occupent la presque totalité du théâtre des représentations en chaque conscience individuelle. Mais il y a à cette loi deux restrictions, l'une pratique, l'autre théorique, dont l'importance ne se mesure pas au nombre des cas où elles s'appliquent. La première est d'ordre commun dans la vie. Tout homme a dans les circonstances décisives de sa carrière des partis réfléchis à prendre, pour lesquels des questions d'utilité, difficiles et complexes, ou d'honnêteté et de moralité sont en jeu. Alors la formelle délibération et la res-

ponsabilité personnelle apparaissent et s'imposent. La seconde, que tout homme devrait connaître en la sphère de notions générales qui lui est accessible, regarde plus spécialement le philosophe. On peut, on doit supposer, dans le cours de son œuvre spéculative, des moments critiques, encore que difficiles à distinguer le plus souvent, mais inévitables après tout, où le penseur a ressenti avec perplexité certaines oppositions capitales d'idées, et s'est rendu compte des motifs qui ont opéré des convictions en différents sens dans les esprits, servi de fondement à des doctrines, de justification à des écoles. C'est seulement après avoir admis l'existence de ces temps de délibération relativement impartiale d'un philosophe, qu'il faut reconnaître l'empire exercé sur son esprit par les premières opinions sur lesquelles il a fait comme on dit son siège, et par celles que ses habitudes intellectuelles, l'unité de ses pensées, lui imposent à la suite pour le rendre incapable d'en bien apprécier de nouvelles (art. XCII).

Ne nous occupons plus maintenant du dogmatisme en lui-même, mais examinons les modes généraux de conviction rationnelle où l'état mental de certitude prend sa source, et le genre ou le degré de confiance qui leur appartient selon nos principes. Si nous ne pensions qu'à l'excellence du critère cherché, à la supériorité qu'il doit avoir sur tout autre, comme à la fois principe de la raison et régulateur de la passion, nous le trouverions sans peine : la justice serait son nom en donnant à la justice la plus haute généralité que peut atteindre un concept enveloppant en sa double application la croyance rationnelle que nous avons formulée à la fin de notre étude de l'esprit (art. LXVI-LXVIII) : d'une part le précepte souverain de l'obligation de conscience; de l'autre, l'ordre universel, l'accord des lois de l'esprit avec les lois qui régissent le monde. Nos doctrines auraient à se rattacher à quelques hautes vérités exprimant cet ordre universel et devraient s'en

déduire. Il n'est pas douteux que tout philosophe élevé au-dessus de l'empirisme, et désireux de composer la synthèse des connaissances, ne donnât son adhésion à un tel critère, s'il était possible de satisfaire également et avec une visible concordance aux deux parties alliées dans le concept. Mais la conciliation est difficile et la philosophie a presque toujours regardé d'un seul côté.

On peut cependant observer, dans les doctrines qui occupent historiquement les plus hautes places, un sentiment profond du besoin d'une méthode capable d'unir les deux fins de spéculation, l'ordre physique et l'ordre moral. Platon essaya de définir la justice de manière à les embrasser : c'est l'idée même que nous indiquions tout à l'heure. Mais sa définition le conduisit, pour l'organisation sociale, à un système sans bonté et sans liberté, et il demanda à des hypothèses hasardées, dont il ne répondait pas, la sanction de la justice dans le monde.

Le précepte des stoïciens : *Naturam sequere*, vise le même accord et, partant du postulat de l'excellence du monde, demande à l'esprit humain et à la conduite de se conformer à l'ordre universel. Au fond, la rationalité stoïcienne était bien éloignée de ce modèle, elle était toute prise de l'esprit, sans quoi elle aurait mérité la réprobation dont Stuart Mill a accablé, de notre temps, le principe de l'imitation des voies de la nature. Le stoïcisme n'a pas laissé de sacrifier à l'ordre physique, tel qu'il se le représentait, de grandes exigences de l'ordre moral. La conformité réclamée par le système est le sacrifice de l'individu au tout, non la justice. Le spinosisme a donné à la théorie de l'univers la même conclusion, dans l'ère philosophique moderne.

La méthode cartésienne, considérée du même point de vue, est une tentative puissante pour déduire une doctrine universelle, une doctrine de Dieu et de l'univers, de quelques principes demandés aux lois de l'es-

prit (la substance et la causalité) et employés comme lois fondamentales du monde, principes de la production des choses. Mais Descartes laissa à la théologie la presque totalité des questions dont l'ordre moral exige la solution. Or la théologie admettait l'opposition de fait entre cet ordre et les voies de la nature, regardées comme corrompues; elle enseignait un rétablissement futur de l'harmonie, mais n'expliquait la chute et la réparation que par des mystères en partie inintelligibles, en partie contraires à la loi morale.

A notre époque où la théodicée de l'Église ne se soutient plus, ce qui semble justifier l'abandon de toute théodicée par les penseurs, et peut expliquer l'athéisme régnant, l'idée de la justice universelle est représentée par les systèmes optimistes d'évolution progressive sans cause ni fin. Ces systèmes, fondés empiriquement sur des observations insuffisantes et sur des généralisations arbitraires, ne donnent au progrès ni principe ni raison, et ne satisfont pas, par la manière de le comprendre, aux aspirations morales. La justice devient fatalement pour cet optimisme un sacrifice de l'individu, et la morale une imitation de la nature où de ses enseignements sur les relations des êtres. Le chemin semble maintenant s'être ouvert à d'autres doctrines; mais c'est par le pessimisme qu'on en reviendrait au principe de la chute, c'est-à-dire pour nier le bien à l'origine et à la fin, non pour chercher la vérité suprême dans une idée de la justice embrassant le domaine humain et l'ordre cosmique.

Pour que la conciliation se fît et que la solution du problème pût être demandée à une méthode toute logique, opérant sur des concepts, il faudrait qu'un seul et même ordre de relations s'étendît sur les catégories intellectuelles et sur la loi du devoir avec toutes les conséquences de cette loi dans l'ordre spécifiquement humain. Il faudrait que les notions relatives à la loi morale et les sentiments bienveillants fussent constatés par la simple expérience comme ayant dans les sociétés humaines, dans les rapports des animaux entre eux, enfin même dans une adaptation des forces naturelles à la vie et au bien-être des êtres sensibles, des applications aussi faciles, aussi constantes, aussi approximativement exactes, que celles que nous trouvons aux idées géométriques dans l'ordre matériel de l'espace et du temps! Alors la notion du *juste*, au sens de justice, ne différerait pas de celle que le même terme exprime au sens de justesse. L'idée d'une justice distributive de l'univers, conçue sur un plan intégral unique, paraîtrait dans toute sa réalité. Il n'y aurait qu'une science, comme il n'y aurait qu'un ordre de vérités, et elle ne serait pas hors d'atteinte. Mais les catégories de la connaissance ne s'étendent pas aux relations dites morales, dont l'universalité est d'un genre tout différent, l'application restreinte et exempte de nécessité (art. LII-LIII). Même dans le règne humain, les jugements et la conduite sont en très grande partie soustraits à la fois à la règle du devoir et inspirés par des sentiments tout autres que la bienveillance. Là même où la bonne volonté de l'agent apporte le plus d'esprit de justice et les meilleurs sentiments, il arrive que la justice ne peut pas se faire ou se découvrir, et que la bonté est impuissante. Dans le règne animal en général, et dans tout l'ensemble des lois de la nature, jugé d'après l'idée d'un plan où l'on se proposerait pour fin les fins des êtres sensibles, telles qu'ils se les représentent eux-mêmes et les poursuivent, on ne voit partout qu'incohérences et contradictions (art. XXXV).

XCVII

L'idée générale du monde ne pouvant pas se construire d'après la supposition d'une justice universelle, ni, par conséquent, la science s'obtenir, telle que la

comprenaient les premiers philosophes, formant un système unique et entier de relations concordantes, la division s'est promptement déclarée parmi les penseurs, et deux groupes principaux se sont formés, dont l'opposition mutuelle et persistante devait se déployer plus ou moins dans tout le cours de l'histoire de la philosophie, et n'a point fléchi jusqu'à ce jour. Il faut laisser la place à d'inévitables combinaisons des deux méthodes; elles n'empêcheront pas de distinguer, d'une part, la métaphysique et, de l'autre, l'empirisme.

La métaphysique désigne ici pour nous une doctrine qui peut aussi bien se nommer une physique générale, au sens antique du mot. Elle pose certains premiers concepts, avec des modes de justification variables, toujours contestés par les adversaires, et elle veut se démontrer synthétiquement en partant de ces principes. Sa forme est donc essentiellement logique. Sa tendance constante dépasse toutefois la logique, parce qu'elle entend donner aux notions qui lui servent de points de départ un sens absolu, antérieur et supérieur à toute relation. Elle est donc réaliste, c'est-à-dire qu'elle tient pour réalité suprême les abstractions que lui fournissent ses premiers concepts portés à l'absolu. Dans cet ordre d'idées, la morale dépend de la métaphysique et doit s'en déduire.

L'empirisme, au contraire, rejette les concepts *a priori*, n'admet de données que celles qui nous viennent de l'expérience, ni de généralisations qu'en qualité de termes abstraits et de signes. Dès l'origine, la morale fut un sujet immédiat d'étude pour les philosophes empiristes, par la raison qu'elle se présentait à eux tout à la fois comme ayant pour matière des phénomènes d'ordre positif, et pour objet la recherche du traitement applicable à ces phénomènes en ce qui dépend de nous. La fin à se proposer dans la conduite de la vie, le choix de la règle ou des maximes n'étaient pas au fond plus faciles à justifier et à faire accepter des contradicteurs, pour les empiristes, que n'était pour les métaphysiciens la définition des concepts fondamentaux dont on les peut faire dépendre; mais le penchant de l'empirisme devait être du côté du bonheur comme but, malgré la difficulté et les incessants débats pour définir le bonheur lui-même, et enseigner le moyen de l'atteindre, en ce milieu empirique de la vie humaine dont on ne dispose pas. L'utilitarisme, avec une acception de l'utile plus ou moins transportée du particulier au général, et avec des qualifications variables de l'intérêt et du bonheur, a toujours été le caractère de la morale au point de vue de cette école.

Nous traitons de la volonté-arbitre et des motifs qu'elle peut adopter délibérément. Les principaux moyens de détermination du jugement pour l'homme de réflexion se tirent des rapports logiques des idées, ou des rapports d'utilité et de convenance des choses, ou enfin des rapports moraux. Il s'agit d'examiner ces trois classes d'information et de décision de la volonté dans la recherche de la vérité, et de pénétrer jusqu'à leurs fondements.

La poursuite du vrai par une méthode exclusivement logique est arrêtée au premier pas, si le but est d'obtenir une garantie de certitude, par ces considérations : que la logique démontre en enchaînant des propositions; qu'elle ne démontre une proposition qu'en en supposant d'autres; qu'elle ne peut en démontrer aucune par la supposition d'une autre qui aurait besoin de celle-là pour être démontrée; qu'elle ne saurait non plus recourir indéfiniment à de nouvelles prémisses pour démontrer celles qu'elle a supposées, parce qu'il faut que l'esprit s'arrête quelque part; et qu'il résulte enfin de là qu'une démonstration est l'établissement d'un ordre de dépendance entre des vérités supposées, mais ne peut jamais être celui d'une vérité indépendante, ainsi qu'on se laisse aller trop souvent à l'imaginer (art. LVIII-LX).

La question étant ramenée à trouver une vérité indépendante, où la prendre? Il faut une intuition mentale, ou une perception externe, il n'y a pas de milieu, si c'est une aperception immédiate qu'on demande pour servir de point de départ à la logique. Mais la perception externe n'est donnée que sous la forme d'une perception interne. Il faudrait donc pouvoir conclure de celle-ci à la réalité de l'objet supposé pour celle-là, et cette conclusion aurait à être tirée d'une relation d'idées et d'un raisonnement, et ce raisonnement quel qu'il fût nous ferait retomber dans cette logique, impuissante à justifier des prémisses premières, au-dessus de laquelle il était question de s'élever.

Les intuitions mentales proposées pour servir de fondement aux doctrines métaphysiques sont à considérer sous deux aspects : leur évidence supposée, le caractère absolu qu'elles s'attribuent. L'évidence, elles ne peuvent pas n'y pas prétendre, sous quelque nom qu'un philosophe la réclame; autrement sur quoi se fonderait-il pour demander aux autres de la reconnaître? mais, en fait, elle est le produit d'une spéculation individuelle, à laquelle d'autres spéculations s'opposent avec des prétentions pareilles, et la critique les voit toutes subir la loi commune des écoles et de la mode. L'évidence, si elle est quelque chose de plus que l'illusion chez l'initiateur, et, après lui, l'imitation, chez les disciples, ne peut être que la croyance à laquelle tel individu s'est arrêté, puisqu'elle est foncièrement individuelle, et dans ce cas elle perd son titre et tombe sous les conditions communes de l'examen et de la controverse.

Le caractère absolu réclamé pour les abstractions dont la métaphysique réaliste se fait des principes premiers est contradictoire en lui-même, parce que le métaphysicien les établit de manière ou d'autre en relation avec le monde qu'il vise à expliquer par leur moyen. L'Absolu, ou l'Inconditionné, soit avec des qualifications diverses qu'on voudrait soustraire à la condition du relatif, soit posé comme être sans détermination quelconque, et par conséquent non-être à aussi bon titre qu'être, est expliqué sans difficulté en qualité de simple concept, par une analyse appliquée aux relations fondamentales ou catégories de la connaissance (art. IV, XLIII et LXX). Mais c'est encore formuler une relation que de prétendre définir le concept de ce qu'on voudrait qui fût sans relation. La seule entreprise de démontrer l'Absolu est contradictoire en elle-même; car il n'est pas donné à des relations, matière unique du raisonnement, de sortir d'elles-mêmes et d'établir quelque chose (le nom même de *chose* est ici usurpé) qui ne soit pas du même genre qu'elles.

Embrasser le principe de relativité, se soumettre aux lois catégoriques de la raison, à la première de toutes, inséparable de la catégorie de qualité, au principe de contradiction, faire droit à ses exigences rigoureuses; ou bien chercher une voie à la pensée pour atteindre le vrai et le réel en sortant de l'ordre de ces relations générales qui sont les conditions de son exercice, telle est l'alternative où le philosophe est réduit par l'examen de la méthode logique. Cette méthode elle-même, sa valeur, est mise en question tant qu'il y a doute à ce sujet, parce qu'elle est entièrement fondée sur celle de ces lois régulatrices de l'entendement dont l'usage s'impose aux raisonnements employés pour la contester. Le choix à faire s'étend de la catégorie de qualité à la catégorie de quantité, par l'application du principe de contradiction aux notions de nombre et de tout, et donne à résoudre la question des infinis, ou de la limitation des phénomènes dans l'espace et dans le temps. Toute philosophie dépassant l'empirisme est suspendue à ce choix. Enfin les notions de causalité et de finalité, en leurs applications à la conception du monde, conduisent à leur tour à des doctrines opposées, selon que le principe de relativité est accepté ou repoussé (art. LXX).

La logique ne pouvant éclairer la question suprême dont elle dépend elle-même tout entière, l'alternative est changée pour le penseur; le choix lui est proposé entre le doute irrémédiable, d'un côté, — d'où, comme état d'esprit systématisé, le scepticisme, — et, de l'autre, une *croyance* à embrasser, après un examen historique, psychologique et moral des conditions qui ressortent, pour la pensée et pour la vie, de chacune des solutions réciproquement contradictoires du problème. C'est là la croyance rationnelle (art. LXVIII). L'esprit d'un philosophe dont l'investigation ne descend pas jusqu'à cette profondeur est condamné à flotter entre des principes logiques mal éclairés, mal appuyés, parmi lesquels il peut bien essayer de se fixer sur ceux qui lui offrent le plus de facilité pour la démonstration des thèses où son inclination le porte, et pour la réfutation des thèses contraires, dont l'examen lui est imposé par l'histoire et par les controverses; mais il n'apporte dans le conflit des idées ni un critère décisif, ni l'aveu ou seulement la connaissance des vrais motifs moraux qui entrent en part dans ses affirmations. L'attitude de ce philosophe est formée à moitié d'*esprit géométrique* et d'*esprit critique*, mais l'un et l'autre incertains (85).

XCVIII

La position de la volonté-arbitre par rapport aux motifs du genre utilitaire est analogue à celle où cette volonté se trouve, dans l'enceinte de la logique pure, en reconnaissant l'impuissance où elle est d'élever ses informations au-dessus des prémisses toujours hypothétiques du raisonnement, pour asseoir des jugements certains. Le jugement de l'utile, comme le jugement du vrai, a sa certitude subordonnée à la vérité d'une hypothèse. Sa conclusion a un acte pour conséquence, — c'est en cela qu'il se distingue du jugement simple-

ment logique, — et l'objet de cet acte est de réaliser un moyen par lequel une certaine fin puisse être atteinte. Cette fin est un bien projeté pour l'agent lui-même, ou pour d'autres personnes, ou qui serait d'intérêt général. Mais là se place une double hypothèse : 1° celle que Kant a eue en vue quand il a donné le nom d'*impératifs hypothétiques* à tous les motifs de jugements pratiques, autres que celui de l'*impératif catégorique* ou loi morale : elle consiste en ce que, si l'action n'est motivée que comme un moyen pour quelque autre chose, et *bonne pour l'atteindre*, nous ne savons pas si elle est *rationnellement bonne*; 2° celle qui tient à ce que nous ne savons jamais certainement si le moyen est bien adapté à la fin, à moins que l'un ne soit attaché à l'autre immédiatement, sans intermédiaire.

Considérons d'abord la dernière partie de l'hypothèse. Que nous en prenions le sujet dans la vie privée ou dans l'ordre politique, ce seraient partout des problèmes de probabilité mathématique à résoudre, si les données comportaient le calcul; mais elles ne le comportent jamais. Dans la vie privée, chacun sait comment les actes de prudence sont peu sûrs, les illusions faciles, les attentes déjouées, et combien l'expérience préserve peu de l'erreur ceux qui se sont souvent trompés et qui sont arrivés à cette seconde moitié de la vie que l'on passe, comme dit Schopenhauer, « à regretter les sottises qu'on a faites pendant la première ». L'arithmétique morale de Bentham, la mise en balance des biens quant à l'*étendue* et à la *quantité* des plaisirs et des peines dont nos actes peuvent être la cause pour nous, ou pour d'autres, ou pour tous, est une œuvre chimérique dont l'addition de la *qualité*, réclamée par Stuart Mill, rend les données encore moins calculables et les appréciations plus arbitraires. Mais, fût-il exécutable et apportât-il de plus, ce qu'il ne fait pas, un moyen d'opter entre l'utilité personnelle de l'agent et l'utilité d'autrui, quand elles sont opposées,

ce calcul serait toujours profondément infirmé par le fait des hypothèses qu'il implique touchant l'adaptation des moyens au but; car il n'est rien de si commun que de voir les dispositions prises pour atteindre certains résultats se tourner à contresens, grâce à l'intervention de facteurs inconnus ou négligés de l'objet qu'on se propose.

Il n'est peut-être pas exagéré de dire que l'histoire des nations, l'issue des calculs et des actes les mieux délibérés des hommes d'État, les effets réels ou les effets lointains des œuvres législatives constatent l'incertitude des impératifs hypothétiques auxquels obéissent les agents directeurs de la vie publique. Il ne semble pas que les fins poursuivies par ces « maîtres du destin » soient atteintes plus sûrement que ne sont réalisés les projets des particuliers, dans la vie de chacun, dans les éducations données, dans les rapports des membres d'une famille. Les plus grandes vues politiques ne se trouvent pas souvent vérifiées et confirmées par l'événement. Le philosophe de l'évolution a ses raisons dans l'expérience des législations pour demander qu'on laisse plutôt faire l'évolution toute seule. Mais l'évolution n'est qu'un système, le système de ce philosophe.

Le rapport de l'utile au moral est le sujet de la première des deux hypothèses auxquelles le jugement de l'utile est subordonné. L'utile, en général, est le moyen, ou la chose qui s'adapte et convient à un objet recherché ou possédé. L'intérêt est ce qui importe pour la satisfaction du désir correspondant. Mais ce qui convient ou importe ne coïncide pas toujours avec ce qui se doit. Il coïncide sous un point de vue : Il est de mon intérêt d'assurer mon existence, de vivre en de bonnes conditions hygiéniques, de me soumettre aux lois de la nature et d'obéir aux lois de l'État. Il est de mon intérêt visible encore, de tenir compte de l'intérêt d'autrui dans mes actes, de travailler pour les autres. Je me

sers moi-même en les servant; je me nuis à moi-même en ne servant pas la communauté. Toutes ces classes de motifs ressortissent à ce qu'on a nommé l'intérêt bien entendu et à la sagesse épicurienne. Avec une portée supérieure, elles s'étendent aux vertus nobles, à tout ce qui fait la dignité de la vie, dans une société donnée; elles répondent à la catégorie de l'*honestum* des Latins, aux devoirs (τα καθήκοντά) des stoïciens, et peut-être encore à leur ὁμολογουμένως ζῆν, en ce sens de conformisme rationnel qu'on donnait dans leur école à cette expression.

Mais l'insuffisance ou l'impuissance de la motivation d'utilité, quoique source de vertus privées ou sociales, faciles à justifier à ce titre, se découvre aussitôt que l'on pose les deux grands problèmes, qui sont à la fois de pratique et de théorie :

1° Comment la considération de l'utile peut-elle servir à déterminer, pour la volonté-arbitre, l'option entre l'intérêt personnel de l'agent et l'intérêt général, quand il y a contrariété entre ces deux sphères d'utilité, dans un cas où l'agent ne pourrait apercevoir la moindre chance mauvaise à courir *pour sa personne* en subordonnant les fins d'autrui à sa satisfaction particulière? L'utile se présente là en deux espèces qui n'ont pas de commune mesure, et n'offre point *par lui-même*, ou sans recourir au juste, une raison à l'agent pour subordonner son intérêt.

2° Comment les questions d'utilité comparée, en politique, en économie politique, dans toutes les matières de législation, pourraient-elles se traiter sans que l'on eût à mettre en balance des intérêts opposés de particuliers entre eux, ou de certaines classes de particuliers et du public? Comment soumettre ces sortes de sujets à une méthode scientifique, ou ne fût-ce que soustraite à l'influence de passions sans règle, si l'on n'y joint les sujets connexes de morale et de droit? Et comment, à supposer qu'on ne s'élève pas au-dessus

de l'empirisme, juger et mesurer d'avance les effets moraux à attendre des actes publics, alors que l'expérience du passé n'offre pas de lois sûres applicables aux circonstances présentes, et que, d'une autre part, l'appréciation du rapport entre ce que la coutume nécessite et ce qu'on peut espérer de l'effet d'une initiative hardie, chez un peuple donné, est quelque chose comme une œuvre de divination pour celui qui en prend la responsabilité?

La recherche du rapport de l'utile avec le moral, et l'examen des motifs du jugement qui seraient exclusivement tirés de la loi morale sont les questions que nous pose l'insuffisance du critère logique et du critère d'utilité pour la détermination de la volonté-arbitre dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique.

XCIX

L'utile se définit formellement le moyen par lequel une certaine fin peut être atteinte, et cette fin est un bien désiré. Le bien, sous cet aspect, se juge toujours d'après les plaisirs ou les peines que peut amener l'acte; son nom, comme terme général corrélatif à l'universalité du désir humain, est *le bonheur*. C'est ainsi que l'ont entendu de tout temps les philosophes empiristes. Mais l'idée du bonheur n'est pas nécessairement bornée aux plaisirs et aux peines de ce monde; si l'idée de la vie s'étend, pour l'individu, jusqu'à des conditions futures, qui donneraient un prolongement aux conséquences de sa moralité et de ses actes sous les conditions actuelles, il doit se poser cette question : Ne convient-il pas d'être juste avant tout, en toutes choses? n'est-il pas *plus avantageux, s'il faut choisir, de subir l'injustice que de la commettre*? L'agrandissement de la prudence, pour ainsi parler, suit celui de la perspective de la destinée, à ce point de vue utilitaire. De là

les sanctions imaginées, comme celles des mythes de Platon, qui les a expressément rapportées à une justice cosmique, en dehors de toute vue de religion révélée.

La croyance rationnelle à la liberté et au devoir, la conscience d'une obligation différente d'une loi nécessaire, la croyance rationnelle à l'universalité du bien, comme corrélative de cet impératif moral, enfin l'idée de la concordance de la raison et de la réalité pour l'explication du monde (art. LXVI-LXVIII) concourent à nous faire regarder l'accord du juste et de l'utile comme imposé au cosmos de notre conception.

Tout ce qui est véritablement bon doit être juste; sans cela, il y aurait du bonheur refusé aux créatures, tandis que nous jugeons *a priori* que l'être créé et tout ce qui peut être un bien pour cet être doivent avoir eu, dans la volonté du créateur bon, la même extension.

Et *tout ce qui est juste doit être bon*; sans cela la justice aurait des effets relativement mauvais. L'accord se démentirait. Voilà ce que le concept idéal exige.

Mais il est de fait que, dans notre monde, tout ce qui est bon n'est pas juste; car une infinité de bonnes choses, unanimement jugées telles, et goûtées par les particuliers, ne sont pas justes en leurs rapports, leur origine, leurs attributions, leur mesure, leurs effets. Et tout ce qui est juste n'est pas bon; car, justes ou injustes qu'elles soient, les choses tournent à bien pour les uns et à mal pour les autres, en n'ayant égard qu'au plaisir, à la peine et aux passions pour en juger, ainsi que la question le veut.

Considérons la chose publique et l'utilité générale, il est de fait que des mesures que la justice voudrait se présentent continuellement comme pleines de dangers; l'histoire confirme les maux qu'elles peuvent produire; et l'histoire montre aussi, par la solidarité des événements, que de grands biens et de grands progrès ont eu de grandes injustices parmi leurs conditions antécédentes. Remarquons bien qu'il ne s'agit pas de savoir

si la marche des choses et le profit de l'humanité, au total, n'eussent pas gagné, dans la supposition où rien que de juste n'eût été fait : ce serait là une question tout autre, une question de morale, soustraite à l'examen empirique de la liaison des effets et des causes. Celle-ci seule nous occupe. L'expérience de cet indéniable fait, que le mal est, comme le bien, capable de produire le bien, dans l'ordre des choses humaines, a pesé sur les esprits jusqu'à conduire de grands philosophes, fort éloignés de l'empirisme cependant, à la doctrine perverse, d'après laquelle les peuples devraient, *pour leur bien*, en religion, en politique, être régis *d'en haut* par la fraude et le mensonge.

Dans une sphère d'idées plus humble que celle des Platon et des Henri Saint-Simon, en théorie, et des plus illustres hommes d'État, en pratique, les maximes courantes des familles et du monde sur l'utilité de mentir aux gens *dans leur intérêt* sont fondées sur la même expérience. Il est vrai que l'application de ces maximes immorales a parfois des conséquences lamentables. Aussi ne dit-on pas que le mensonge est toujours utile, mais on croit qu'il l'est très souvent, et que dans un certain ordre de relations il s'impose (art. LXXXV).

La vue la plus profonde à prendre de l'écart entre le juste et l'utile est fournie par la constitution même de la société, qui n'est autre chose que la constitution de la justice humaine ; car la coutume, ne voulût-on considérer que les nations qui ne se sont pas élevées à l'idée formelle de la loi, la coutume est toujours un contrat social implicite, qui astreint les sujets à certaines obligations en leur donnant à compter sur des obligations corrélatives des autres, qui sont à leur profit. Ce contrat social, dont les hommes ont le sentiment, limite, en toute chose à laquelle chacun pourrait également prétendre, la liberté de chacun, pour sauvegarder la liberté des autres : formule connue et inattaquable. De quelque manière que la limitation soit com-

prise et appliquée, ou par la coutume ou par la loi, l'institution de cette justice *positive* a nécessairement pour effet de priver plus ou moins les sujets de la jouissance des biens naturels : atteinte première portée au bonheur en leurs personnes. Mais ce n'est pas tout ; il faut organiser des modes de contrainte contre ceux qui n'observeraient pas les limites prescrites ; et, la contrainte allant jusqu'aux peines afflictives, on a l'établissement d'une justice qui renferme l'idée de punition, c'est-à-dire l'idée du mal causé volontairement, que ne renferme point la notion fondamentale du juste. Alors la justice comporte la double entente de faire justice *aux* gens, ou de faire justice *des* gens, selon que son application leur cause du bien ou du mal. La morale dont le précepte est *Non resistere malo* part du sentiment d'une justice qui ne voudrait être ouvrière de mal, d'aucun mal, à aucun titre. Elle est l'affirmation de l'injustice universelle du mal.

C

La morale du pur impératif catégorique ne se présente pas au premier abord comme incompatible avec le principe d'une société fondée sur la contrainte, mais quand on entre dans son esprit le plus profond, on reconnaît que cet impératif vise réellement une société où la contrainte ne serait pas nécessaire, parce que l'injustice n'y aurait aucune place. C'est pour cela que le commun des moralistes l'a rejeté, voyant bien qu'il est inapplicable à la rigueur dans un monde où l'injustice entre directement ou indirectement comme facteur dans toutes les relations tant privées que sociales, et éveille des sentiments, motive des actes, qui ne se laissent pas réduire à l'obéissance d'un précepte de rationalité pure.

Il n'est pas moins vrai que ce précepte, tel que l'a

formulé Kant, est l'expression philosophique exacte des maximes inspirées aux moralistes les plus anciens par la notion de l'égalité morale et de la réciprocité des droits et des devoirs entre les personnes (art. LII) :

« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir toujours en même temps comme principe d'une législation universelle ».

Un autre précepte auquel Kant a donné le nom de *principe pratique suprême* est conçu en ces termes : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. » Le principe est fondé sur ce que « la nature raisonnable existe comme fin en soi » ; que « tout être raisonnable se représente son existence de la même manière », et qu'en conséquence, ce que la réclamation vaut pour *moi*, elle le vaut pour tout autre : « Le principe est *objectif* en même temps que *subjectif*, et toutes les lois de la volonté doivent pouvoir s'en déduire ».

Cette formule de l'impératif a le mérite de s'adresser à la pratique en termes d'ordre pratique en effet, et de la plus haute valeur ; mais, en théorie, elle est l'équivalent de la première. On ne pourrait pas la nier sans nier la première ; car celui qui se sert des hommes en guise de simples moyens traite l'humanité de différentes manières en différentes personnes, et dans la sienne propre, et viole le précepte qui lui ordonne de ne suivre dans sa conduite que des maximes assimilables à des articles de législation universelle. Il suffira donc de reconnaître ce qui, dans la pratique humaine, s'oppose à l'application du principe pratique suprême, pour s'assurer que l'impératif catégorique pur, ou de théorie, est également inapplicable en sa généralité et dans sa rigueur.

L'obstacle tient au sentiment du bien à obtenir, ou du mal à craindre, inséparable de tout acte fait pour une

fin, et aux réactions passionnelles, de la classe de l'irascible, par l'effet desquelles le mal répond au mal dans les relations humaines (art. LXXVIII et LXXXIII). Cette double cause agit constamment dans une société empirique, *une société donnée*, dont il est de fait que les membres ne peuvent pas d'une manière générale compter les uns sur les autres comme devant répondre à des actes conformes à l'impératif pratique par des actes subordonnés à la même loi, — à la justice par la justice. — La réciprocité supposée par la loi morale est déniée par l'expérience. D'une part, l'agent supposé moral sait que l'effet de son acte peut et doit plus ou moins vraisemblablement produire, au lieu du bien qu'il médite, le mal, par l'effet de l'emploi qui sera fait de cet acte, ou des suites que lui donneront des personnes dont l'intention différera des siennes et sera contraire à la loi morale. Sous l'influence de cette crainte, il s'écartera lui-même de la loi et se fiera à des jugements hypothétiques (souvent très probables) pour *faire le bien* en la violant. Et ce n'est pas tout, car il y a des cas où la soumission stricte de l'agent à l'impératif sur des points de faible importance intrinsèque, doit entraîner des conséquences injustes d'une extrême gravité pour lui-même ou pour d'autres, par le fait d'autrui survenant ; et il se trouve alors que la loi morale obéie aurait commandé, en fait, le sacrifice, au lieu de la justice.

A l'antinomie de l'expérience et de la raison, qui, grâce au défaut de réciprocité réelle de justice entre les personnes, donne ainsi à des applications exactes de la loi morale par les uns, des conséquences contraires au bien et à la loi morale elle-même par le fait des autres, à cette antinomie s'ajoutent les effets fatals des réactions de la passion chez ceux qui ont à souffrir de l'injustice d'autrui. Ils sont de deux espèces : d'un côté, la réaction par le mal, telle qu'elle se produit chez les particuliers, la colère, le ressentiment et toutes leurs

suites de haine et de vengeance; de l'autre, le grand correctif social des inimitiés privées, la réaction de la justice contre l'injustice. Mais il ne s'agit alors que de cette justice qui se qualifie de *répressive* du mal par la peine, ou de *préventive* par la crainte; de cette justice, propriété caractéristique d'un contrat entre des hommes généralement hors d'état de compter sur l'observation de la justice les uns vis-à-vis des autres; de cette justice, enfin, de punition et de contrainte qui institue des maux pour empêcher le mal et produire le bien (art. XCIX).

L'impossibilité de l'exacte obéissance de l'individu au pur impératif moral, dans un milieu, la société humaine, où règnent l'action et la réaction de passions en partie fatales, et la solidarité des effets de l'injustice, est la preuve que cet impératif représente pour nous la règle dictée par la raison à la société idéale, et n'offre pas la solution du problème de la *pratique* morale *praticable* par une personne donnée dans notre société empirique.

CI

L'auteur de la *Critique de la raison pratique*, l'inventeur de la formule parfaite de l'impératif catégorique n'a pu manquer de reconnaître l' « antinomie de la Raison pratique », mais il ne l'a pas placée où il fallait; la vraie question, métaphysique dans toute sa portée, sociale en son application, lui a échappé. Il a cru voir l'insoluble difficulté de l'éthique dans la recherche d'une conciliation de la *vertu* et du *bonheur*, *pour l'individu*, *en ce monde*; mais ce n'est point là une antinomie, c'est seulement un fait, dont il a cherché lui-même l'explication (86). La réelle antinomie appartient à la science de la morale, *si* cette science impose à l'individu une règle absolue qui, dans l'état relatif où il est, ne lui est pas applicable. Mais *si*, au contraire, la science

reconnaît que la règle de la société juste, idéale, ne saurait être imposée rigoureusement à l'individu dans la société empirique, et si elle en constate la raison, qui n'est autre que la fatale solidarité des hommes dans le mal, il n'y a plus d'antinomie, et une grande lumière est jetée sur la question, qui se déplace. La question n'est plus de concilier la vertu et le bonheur, en ce qui touche l'individu : celle-ci ne doit se présenter qu'après; la première est d'expliquer l'écart entre l'idée de la société juste et bonne et la société réalisée de fait. La justice et le bonheur ne sont pas des notions qui se puissent séparer des relations humaines, ni, par conséquent, de la notion de la société. L'histoire du monde ne les a pas séparées. La philosophie doit faire comme l'histoire et les réunir.

L'individu placé entre la doctrine morale et l'expérience, entre son propre idéal et des faits de perturbation, n'est pas celui que nous représente l'éthique du devoir formel et absolu, celui qui aurait de son obligation, comme être nouménal, une idée adéquate et fixe, et, après cela, serait mis, comme être sensible, hors d'état de suivre cette loi de la raison. D'une part, au contraire, il a l'idée du devoir, mais toujours modifiée plus ou moins par l'effet des déterminations particulières qui ont été données à cette idée dans le milieu où il a été élevé, et des applications que lui-même en a faites, et des modifications que sa réflexion y a apportées; et, d'une autre part, il n'est pas toujours incapable de justice selon que la justice est définie pour sa conscience, et de se montrer même juste au détriment de son plaisir ou de son intérêt. Ce qu'il ne peut pas, c'est de se décider à tel ou tel acte *formellement* juste, dont les conséquences lui paraissent devoir être probablement pernicieuses à cause de l'usage qui en sera fait, des suites qui lui seront données par d'autres personnes, et par l'effet des passions de ces personnes et des circonstances; c'est de ne point faire telle chose formellement

injuste, quelquefois légère en elle-même, souvent grave aussi, mais de nature à produire en résultat de très grands biens ou à éloigner de très grands maux.

Nous supposons un agent de volonté bonne, et nous considérons les cas sans nombre où la justice et l'injustice sont, d'après l'expérience, jugées propres à produire respectivement leurs contraires par l'effet de l'intervention des volontés étrangères. Étudier ces cas, les classer, mesurer les erreurs d'appréciation auxquelles ils sont exposés, distinguer l'intérêt de l'agent, définir l'utilité commune, limiter le droit de défense personnelle et reconnaître où commence le sacrifice, tenir compte enfin des réactions de la passion toujours suspecte qui se mêle au jugement dans des questions et des circonstances capables de les provoquer, ce serait entreprendre un travail très compliqué d'analyse psychologique et morale, écrire un traité de casuistique. Nous voulons seulement conclure ici que la raison, après avoir formulé ses règles suprêmes, étant mise en présence d'un système de relations empiriques où leur application stricte par les uns supposerait, pour aller au bien, leur application par les autres, laquelle n'est pas en général donnée, la raison pratique ne saurait offrir à l'honnête homme, pour diriger sa conduite en ce monde, une méthode qui soit autre chose qu'une casuistique.

La casuistique existait de fait dans les consciences, à l'époque où un général athénien appelait le peuple à délibérer sur un projet utile à l'État, mais injuste. Socrate rendait un arrêt de casuistique, en décidant d'accepter une mort injuste pour obéir aux lois de sa patrie. Les stoïciens eurent à débattre avec cette science, quand ils posèrent un idéal du sage qu'il n'était pas possible de réaliser sous les conditions de l'expérience. Enfin les théologiens chrétiens en subirent la nécessité de tout temps, à cause de l'écart existant entre la morale évangélique et les règles communes de la morale naturelle.

La corruption de l'Église la fit se formuler comme un système d'accommodation entre les croyances et les pratiques catholiques, d'une part, et la vie mondaine, les passions égoïstes des particuliers, de l'autre. Depuis lors la casuistique a été discréditée et son nom a presque pris un sens odieux, quoiqu'il soit très évident que ni la morale religieuse ni la morale rationnelle écrites dans les traités ne se pratiquent simplement nulle part. Il ne se fait certainement pas au monde un acte de quelque importance, qu'il s'agisse de relations publiques ou de relations privées, pour lequel la conscience de l'agent n'ait à porter un jugement *sur le cas*. Or *le cas* ne comporte pour l'honnête homme ni l'application pure et simple d'un principe de morale, ni la consultation de l'utilité des suites de l'acte sans égard à la moralité. La casuistique n'est pas seulement d'une nécessité qui se déduise, elle est le nom de théorie d'un fait constant, universel, inévitable.

La théorie, en matière de casuistique, ne saurait, le nom même le dit, fournir une méthode rationnelle pour l'appréciation des exigences morales comparées avec le possible empirique, d'après des hypothèses relatives aux suites attendues des actes. Le jugement demandé à la volonté-arbitre est complexe, intellectuel et moral; il engage, du côté moral, une responsabilité, qui est justement le signe de l'absence de toute théorie applicable. Ce que la théorie fournit, c'est, comme le montre l'exemple du stoïcisme, ou celui du christianisme, la détermination de l'idéal auquel se rapporte le jugement de moralité pure. Cet idéal doit être, pour la morale rationnelle, la loi morale elle-même, l'impératif catégorique, dégagé de toute considération empirique touchant ses difficultés d'application. Le précepte à joindre à cette loi, sous les deux formes de la *généralisation possible des maximes* et du *principe pratique suprême* (art. c), qui disent tout, ne peut plus consister qu'en un point : engager l'agent à se reporter à l'idéal, partout et tou-

jours, là où une délibération est indiquée; à ne pas le perdre de vue, à ne jamais se relâcher dans l'exercice de l'examen, à user de sa liberté. Nous ne devons pas souffrir que l'idéal soit obscurci en nous par un mélange d'idées provenant de l'habitude et de la coutume, même alors que la coutume s'impose; nous devons en faire autant d'applications que notre amour du bien peut s'en proposer dont la tentative ne menace pas de tourner contre le but, ou n'exige pas des sacrifices dépassant la mesure; enfin, nous devons user de tous les moyens que la société de fait, un État politique donné, mettent à la disposition des citoyens pour promouvoir les institutions dans le sens qui les conduirait à la justice, c'est-à-dire qui ferait passer cette société empirique elle-même de la condition des sociétés de guerre à la condition de la société de paix.

CII

Il faut mesurer l'intervalle qui sépare l'idéal déduit de l'impératif catégorique d'avec l'espèce de perfection individuelle, quelquefois assez vague, que visent les formules les plus ordinaires de la justice, pour se rendre compte de la portée de cet idéal, de son élévation, hors d'atteinte de notre puissance actuelle. La meilleure de ces formules, grâce à une précision, à une clarté qui tient à son caractère exclusivement prohibitif : *Alteri ne facias quod tibi fieri non vis*, a le mérite d'impliquer, par l'interversion des agents et des situations, qu'elle nous fait envisager, l'idée de la généralisation des maximes de conduite, que Kant a su admirablement dégager. Par là même, elle suppose aussi que les personnes qui sont, l'une, le sujet et, l'autre, l'objet de l'action possèdent la qualité d'être des fins pour soi. Mais cette formule se tait sur le lien social et sur la réciprocité du service actif dû par l'homme à son *associé*.

Cette grave lacune semble comblée par une autre maxime, qui cherche à dépasser l'individualisme : *Neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva.* Mais celle-ci est moins claire que la première, dans la désignation du mal à éviter, et indéterminée dans celle du bien à faire; car le service à rendre, qu'elle recommande, est assez vague, en l'absence de l'idée formelle du devoir (*quantum potes*), pour se prêter aux applications arbitraires que le sentiment peut lui donner quand il tient compte des inégalités sociales et de la coutume.

Enfin la formule qui paraît la plus ample : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite eis*, et qui est donnée dans le *Discours sur la montagne* (*Matt.*, VII, 12) comme étant *la loi et les prophètes*, doit s'interpréter, à cause du contexte, comme une loi religieuse de pure grâce et d'entier sacrifice. Prise dans un autre sens, elle pécherait rationnellement, en ce que, manquant de limitation, elle manque de détermination, et ne prescrit aucune règle sortant des rapports entre les individus comme tels, pour définir entre eux des obligations.

Au contraire le principe pratique suprême du rationalisme kantien, si on lui donne toute sa portée, — qui échappe, il est vrai, au lecteur, le plus souvent, mais qu'une analyse exacte dégage, — et si on le suppose appliqué strictement et par tous au sein d'une société empirique, comme il se pose en théorie à titre de devoir, ce principe est celui de la paix universelle et de la parfaite réciprocité des services reçus et rendus entre tous les hommes. Sans cette réciprocité, ou, en d'autres termes, avec la donnée de classes sociales distinctes et inégales au point de vue de la distribution des propriétés ou instruments de travail, il y aurait des personnes en état de dépendance par rapport à d'autres, des personnes qui se serviraient d'autres personnes comme de moyens et ne les traiteraient pas comme des fins pour soi, ainsi que le veut la pure loi morale. Dans

les rapports d'échange et de commerce, ainsi que de travail, il existerait, pour certains, des avantages et des profits de différentes espèces, qu'ils s'assureraient en se servant comme moyen de la condition inférieure de certains autres que leur situation et leurs besoins mettraient plus ou moins à leur discrétion. Mais dans la société idéale, il ne pourrait se trouver rien de tel. L'égalité devrait être le *produit spontané* de la conduite des individus en toutes leurs relations mutuelles, toujours conformes à la justice, dont ils auraient l'idée immanente et efficace, et non l'*effet de la contrainte* organisée par un contrat social et par une législation répressive. C'est notre hypothèse, de laquelle il suit que nul ne voudrait s'approprier un bien au détriment du droit d'autrui, et qu'en conséquence, il n'y aurait nulles mesures à prendre, d'un commun consentement, pour défendre la liberté de chacun contre les usurpations possibles d'autrui. Ce serait la société sans la nécessité du contrat social, ou, plus exactement, ce serait le contrat social borné à l'établissement du régime le plus propre à combiner l'éducation, les études, les tâches et la constante bonne volonté de chacun avec les constantes volontés de ses associés, pour la fin commune de la vie.

La déduction logique de l'idéal, supposé réalisé, d'une société dont aucun membre ne voudrait user d'un autre comme d'un *moyen pour lui*, mais où tous sans exception se guideraient sur des maximes ayant valeur législative universelle pour tout être raisonnable, cette déduction nous donne la définition de l'état que nous pouvons appeler la *société de paix* (87); parce que, nulle mésintelligence n'y pouvant naître que d'une diversité d'appréciations raisonnées faute de suffisantes connaissances, et les mauvais sentiments, les interprétations injustes étant écartés par hypothèse, il doit toujours être possible de fixer amiablement les moyens de trancher les questions. Inversement nous

pouvons nommer *sociétés de guerre* toutes celles où la justice n'est pas assurée chez l'individu, dans sa conscience, dans ses jugements, dans ses actes, parce que les conditions n'en sont pas données dans les circonstances sociales, dans les institutions et dans la coutume, et parce que l'injustice engendre l'injustice, à la suite des réactions passionnelles et du développement subversif des passions irascibles (art. LXXXIII).

La société idéale de paix, si nous la comparons aux sociétés empiriques, ne connaît pas la contrainte, parce qu'elle n'a jamais à y recourir; les sociétés empiriques l'instituent, ou l'héritent de celles qui les ont précédées; elles ont des lois prohibitives, des lois pénales, des tribunaux, un service militaire organisé, exigible des particuliers : heureuses, relativement, quand elles ne sont pas réduites par la discorde à se donner ou à se laisser imposer comme la plus inévitable des institutions la souveraine autocratie d'un individu! Si elles connaissent telle chose que le droit et la loi, le premier des droits, plus ou moins délégué pour son exercice à un pouvoir public, ne laisse pas d'être la *défense personnelle*. Il suppose donc, au lieu d'un principe, un fait donné, *la guerre* entre les individus. Transporté des relations entre simples personnes aux relations entre des nations, son application devient la guerre proprement dite, qui n'est qu'une extension, un agrandissement de l'autre. Intestine ou étrangère, la guerre est toujours le mal endémique régnant sur l'humanité. De ce mal, qui a sa racine dans l'injustice innée de la nature humaine, les relations créées par l'organisation spontanée de la propriété et du commerce : esclavage, servage, métayage, louage, salariat, capitalisation individuelle, monopoles de toutes sortes ont été et sont des succédanés et des formes mitigées, en tant qu'elles constituent l'inégalité et régularisent les moyens, pour les uns, de posséder où de gagner là où d'autres sont privés ou perdent.

L'individu né dans une société de guerre, s'il ne refuse pas son obéissance aux institutions de contrainte, est, de cela seul, hors de la société idéale de paix où la justice pure et le bien commun auraient leur accord réalisé grâce à l'application spontanée et constante que chacun ferait du principe pratique suprême à tous ses actes, en toutes ses relations. Ajoutons aux tribunaux et à l'armée, ces deux organes essentiels de la société empirique, les mille liens dont la naissance, l'éducation, le milieu et la coutume enserrent cet individu, si jamais, par impossible, la pensée lui venait de pratiquer l'impératif catégorique pur, dans ces rapports sociaux de la coutume, où chacun est plus ou moins en dehors de cette loi par sa position, et la viole plus ou moins dans ses actions, dans ses paroles et dans ses pensées. C'est un abîme, que la solidarité sociale met entre la justice théorique, dont chacun a pourtant la notion, et dont il peut même avoir l'intention, et la justice applicable, justice civile qui prend son fondement sur le droit de défense personnelle socialisée, c'est-à-dire qui part de ce fait même : que la justice théorique est humainement hors de question !

Cet abîme de l'expérience est celui que les utopies communistes prétendent combler en s'appuyant sur le faux postulat de la bonté innée et de l'instinct de dévouement des hommes à leur bien commun ; ou encore à l'aide d'un cercle vicieux : le modelage supposé des individus par les institutions, qui ne peuvent avoir que des individus pour auteurs et metteurs en œuvre. Des sectes anarchistes, plus radicales, supposent que la génération spontanée de la justice ferait naturellement suite à l'abandon ou à la destruction des institutions nées de la coutume et de la loi. Soit que ces sectes en attendent la ruine, de la simple abstention et du refus d'obéissance des particuliers, hypothèse absurde, ou de l'action violente et subversive de quelques-uns, par une contradiction criminelle des moyens et de la fin,

les sociétés n'ont rien à craindre pour la stabilité de leurs principes empiriques, car ils sont ceux-là mêmes sur le fondement desquels leur établissement a été nécessaire à l'origine.

CIII

Selon l'idéal, il doit y avoir entre le juste et le bon une adéquation parfaite (art. XCIX). Dans l'ordre de l'expérience, où la séparation est faite, où la justice ne règne pas, le bonheur social est impossible, parce que la société étant un système de relations réciproques, il ne se peut point que là où d'un côté la justice n'est pas observée, il n'y ait pas privation ou souffrance de l'autre par l'effet de l'injustice (art. CI). Telle est l'inévitable condition de cet état de choses, dans lequel ce qui serait juste de la part de chacun, ce qui serait bon pour tous, en partie ne se fait pas, et c'est le contraire qui se fait, en partie s'obtient ou se supplée par des moyens de contrainte qui, bien que motivés par des maux antécédents, sont des maux ou des causes de maux. L'individu peut-il être heureux dans une société qui n'est pas heureuse ?

On peut, pour répondre à cette question qui déjà doit paraître peu douteuse *à priori*, quand on songe aux effets de la solidarité, observer des classes d'hommes moralement distinctes. Oublions un moment les misères communes, avec lesquelles toute idée d'une condition heureuse est incompatible : les douleurs, les maladies, les afflictions, les deuils, et ne pensons qu'à l'état de l'individu en ce qui touche sa volonté, dont nous nous occupons. La classe des plus vicieux et des criminels est d'abord à mettre hors de cause, car nul ne soutiendra que la nature de leurs jouissances, opposée aux peines et aux dangers dont une vie de désordre est la source, ait le moindre rapport avec ce que chacun

entend par le bonheur. Considérons ensuite les grands passionnés, ceux de l'ambition et ceux de l'amour; les tourments, les illusions, les déceptions, la satiété (ou l'insatiabilité), l'ennui, ou les agitations dont le but dernier est un néant, telle est la condition de ceux-là.

Les hommes d'une vertu relative, quelquefois médiocre, quelquefois méritoire, à qui suffit une vie bornée, parce que, de bonne heure, ils ont su *se faire une raison*, acceptent beaucoup de privations, souffrent plus ou moins des fautes, des erreurs, des mauvaises actions d'autrui, et n'obtiennent qu'au prix de beaucoup de renoncements et de sacrifices ce qu'ils parviennent à s'assurer de tranquillité et de bien-être incessamment menacés. Les hommes publics ajoutent à leurs peines celles de la chose publique, selon qu'elle les intéresse plus ou moins sérieusement, et les inquiétudes ou mécomptes inévitables d'une carrière où les chemins sont difficiles, la justice malaisée, et les épreuves multipliées pour l'homme de conscience.

Enfin l'égoïste formel et systématique, celui qui a la prétention de se créer une condition heureuse, qui est content de lui-même et de son sort, et se croit sans passions parce que les siennes ne font pas de bruit, est un homme qui se soustrait au plus grand nombre possible de ses devoirs, et diminue autant qu'il peut les chances communes des accidents fâcheux dans sa vie propre; mais il n'atteint le degré de stabilité et de sécurité qui serait en effet l'un des éléments du bonheur, qu'en s'abstenant de beaucoup de jouissances, et de plus d'un genre, et parce que le sentiment est nul ou étouffé chez lui, l'intérêt resserré dans l'étroite enceinte d'un moi sans sympathie. L'égoïste est, à ne prendre même que les cas où il ne paraît rien d'odieux en sa conduite, cet indifférent moral, de ceux dont le poète de la *Divine Comédie* a dit : « La justice et la bonté les ont en égal dédain. Laissons-les; passons ».

On peut opposer à ces différentes classes d'hommes dont la volonté-arbitre se donne un champ d'applications plus ou moins étendu, cette partie de toute société, de toute nation qui ne met point en question la coutume, fait consister la sagesse à s'y conformer, et trouve une sérieuse moralité relative dans l'obéissance au devoir ainsi délimité. Les conditions du bonheur seraient moins loin d'être atteintes que dans toute autre, en une telle sphère de relations où les maux de la solidarité s'ajoutent seuls aux maux de la nature. Mais l'intérêt de l'observateur philosophe doit au contraire se porter sur les hommes que préoccupe la destinée et qui voudraient connaître leur loi, trouver une conciliation de l'idéal moral et des misères du monde. Cet état d'esprit est lui-même la donnée dont il y a lieu de partir, car, en posant le problème, il constate en un sens l'existence de sa solution, il en est une anticipation, dont les termes sont obscurs jusque-là, mais réclamés néanmoins, la raison avec son idéal de justice n'étant pas moins un fait humain que l'écart entre cette raison et l'expérience.

Ainsi posée, la question de l'accord possible de la vertu et du bonheur est une forme philosophique abstraite, et plus profonde, de celle que soulevait pour une observation grossière la répartition des biens et des maux visibles, comparés aux mérites et aux démérites des hommes. Celle-ci trouvait sa réponse, impossible pour l'ordre actuel, dans l'hypothèse d'un ordre futur, c'est-à-dire de l'immortalité, avec une rétribution selon les mérites de chacun. Le bonheur apparent de l'égoïste, ou de l'ambitieux sans scrupule, favorisé jusqu'à la fin par les circonstances, était pour l'honnête homme un scandale, qui se résumait en ces termes simples : la *prospérité du méchant* et l'*affliction du juste*. Il semblait permis d'attendre de la *Providence*, ou d'une loi morale de l'univers, une compensation pour ceux qui ont choisi la justice et accepté la douleur. Des phi-

losophes, venus plus tard, ont vu de l'égoïsme dans une telle espérance, ils ont trouvé plus noble, de la part du sage, un attachement rationnel à la vertu sans récompense. Ce beau sentiment, de l'espèce qu'on appelle chevaleresque, n'est pourtant pas à sa place dans un cas où il suppose la négation de l'ordre des fins dans le monde et la renonciation forcée, ou comme par bravade, à tout désir d'une fin personnelle. L'idée rationnelle de la justice et la passion innée du bonheur sont toutes deux démenties par une attitude contre nature qui regarde leur accord comme chimérique et répudie ainsi la croyance à l'universalité du bien.

Cette croyance, solution générale du problème de l'esprit (art. LXVII), réclame l'union des fins personnelles et de la fin universelle, et devrait logiquement se nommer l'optimisme. L'histoire des idées, au contraire, classe sous le nom d'optimistes des penseurs aux yeux desquels le renoncement au bien est la loi qu'impose le monde; car ils nous demandent d'abandonner toute espérance de vie perdurable pour les êtres doués de conscience, les seuls qui soient capables de goûter des plaisirs et d'avoir l'idée du bonheur. Ce nom convient à ces philosophes, en ce sens qu'ils s'accommodent du mal nécessaire et estiment que le monde ainsi fait est le meilleur possible, et même tout à fait bon. Mais la volonté-arbitre qui ne prend pas le mal pour le bien, celle que gouverne la notion de la raison souveraine, et qu'anime le sentiment de la destinée, avec l'amour de la vie, dicte une autre solution du problème de l'univers, en se fondant sur le principe de finalité. Vu dans son extension totale, ce principe est le grand ouvrier de la nature, là même, là surtout où les causes efficientes se tiennent le plus cachées. Vu dans son application la plus consciente, en ce sentiment profond où il se reconnaît et se témoigne à lui-même, il doit se fier à la fin qu'il se révèle. Cette fin est celle que

promet la puissance de la vie dominant les phénomènes d'involution de la mort.

La volonté-arbitre qui reconnaît le contresens de l'optimisme et qui ne consent pas à séparer la finalité générale d'avec les fins individuelles, les fins des monades supérieures, n'a le choix qu'entre la croyance à un état futur de la personne à l'égard duquel la vie présente serait une suite d'épreuves à traverser solidairement avec des semblables, ou la pensée, pénible et répugnante à l'entendement, que le monde est un chaos de phénomènes incohérents. L'existence des aspirations humaines y entrerait comme une contradiction; car nos désirs vont à l'immortalité, même, au fond, ceux des découragés de la vie, qui en ont éprouvé, tout comme les autres, les premiers sentiments naturels pleins d'ardeur et de confiance; ils vont au bonheur, par une constante protestation contre l'injustice et la douleur, dans l'inaliénable imagination d'un ordre de justice et de joie.

La croyance à la liberté est, comme cette croyance à la vie, en tant que sentiment, une donnée de notre nature, dans le fait mental de la représentation des possibilités dont nous disposons, réalisant les unes, détruisant les autres (art. LXIV). Mais nos œuvres, faites en vue de certaines fins, n'en obtiennent que d'imparfaites ou de trompeuses, en ce monde où, pour nous, tout reste interrompu quand nous le quittons. La logique de la vie individuelle et de ses liaisons réclame un temps à venir, dans lequel il y ait une reprise ou une issue, pour chaque personne, de ses phénomènes propres et de ses rapports avec elle-même, avec sa conscience, avec le corps de l'humanité, dont elle est un membre. Sans cela, tous ces rapports seraient privés de fin et, au fond, sans raison.

Si la liberté se prend au sérieux, elle doit se croire chargée d'une double tâche de justice : l'une pour travailler à l'œuvre de vie morale dans la personne où

elle a son siège, afin de la rendre conforme à son idéal, autant que ses lumières, les faits externes et leur solidarité lui permettent de l'atteindre; l'autre, pour faire avancer, dans la mesure de ses forces, en son milieu petit ou grand, l'œuvre du progrès de la coutume et des lois. Ces deux objets, ayant leur terme bien au delà de la portée de toute vie individuelle, supposent, dans leur rapport à une telle vie, une époque d'accomplissement futur où les actes trouvent dans leurs résultats une sanction, que leur auteur responsable doit être appelé à connaître.

La notion de l'obligation confirme cette loi, car si, d'un côté, elle implique la liberté (art. LXVI), de l'autre, elle appelle une sanction. Obligation et sanction sont deux idées qui se réunissent dans celle d'un ordre de finalité régnant sur l'univers comme dans l'intelligence. Et que serait une sanction dont les intéressés n'auraient pas la révélation par l'expérience, si la connaissance des fins ultérieures ou définitives de leurs actes accomplis dans l'incertitude de la fin des choses leur était refusée? Pour qui cette sanction serait-elle? Il n'y a que des personnes, des consciences, qui puissent se connaître des fins. Si la fin n'existait qu'à l'égard d'une somme d'êtres dont nul n'aurait une fin propre, d'un tout solidaire en la fin duquel toute fin partielle, absorbée, s'anéantirait, cette fin commune pourrait encore, il est vrai, se trouver représentée dans une conscience universelle, la seule existante à demeure. Mais dans ce cas la liberté, l'obligation et la personnalité morale seraient des notions illusoires chez les individus en qui s'en produisent les phénomènes. Il faut donc conclure que l'individualité réelle avec ses notions morales implique l'immortalité.

L'*immortalité*, c'est le terme consacré, mais il convient d'en arrêter le sens pour n'en pas dépasser l'idée principale, qui est aussi la plus commune, l'idée de la *vie future*, ou d'une *autre vie*, d'un *autre état*, comme on

dit quelquefois. L'âme immortelle, en effet, a reçu le plus souvent le sens dogmatique et substantialiste d'une pure essence impérissable, ou même éternelle, hors de toutes relations. Mais la monadologie nous place à un autre point de vue. Ce que la monadologie réclame, c'est, pour toute monade centrale ayant rang de personne, la durée suffisamment prolongée de la vie qui lui est due pour atteindre une fin préparée pour elle dans l'ordre créé. Une telle fin peut seule être l'accomplissement de son être et de ses rapports avec le tout, puisque elle a dans cet ordre une place et un emploi qui ne sont pas ceux d'un simple instrument.

CIV

La liberté et l'obligation impliquent une correspondance dans l'ordre universel. Cette corrélation conduit la pensée à Dieu, personne morale, unique auteur possible d'un monde moral, intelligence suprême, seule capable de créer et d'embrasser les lois représentatives et rectrices des relations des monades dans l'espace et dans le temps, depuis l'origine jusqu'au terme des destinées. La croyance naturelle à l'ordre et au bien, étudiée dans ses éléments, suivie dans ses conséquences, trouve sa formule la plus rationnelle dans la réunion du concept de la cause première avec l'idée de la perfection morale, perfection inséparable de la conscience, de la volonté et de la cause finale universelle ou providence (art. LXVIII et LXXI).

La croyance à l'ordre et au bien étant le fondement et le soutien de toute cette déduction (art. LXVII), celle des démonstrations de l'existence de Dieu qui est connue sous le nom de preuve *physico-théologique* se présente à nous comme la plus logique, en même temps que la moins abstraite, quoique les métaphysiciens lui aient refusé le premier rang, comme manquant de l'évi-

dence qu'ils trouvaient à d'autres plus abstraites. Seulement, il faut introduire dans la preuve deux importantes modifications, outre l'amendement qu'elles exigent toutes, et qui consiste à renoncer pour elles au caractère de raison pure, réclamé par le dogmatisme intellectualiste. Avec cet amendement, la preuve *ontologique* et la preuve *cosmologique* conservent une valeur que la critique de la connaissance doit leur reconnaître encore, après les objections, d'ailleurs fondées, de Kant, mais elles demeurent toujours imparfaites, inadéquates à leur objet, parce qu'elles ne s'étendent pas clairement, ou logiquement, des idées de cause première et de perfection d'être, qu'on y a expressément en vue, à l'idée de perfection morale qu'on voudrait aussi y embrasser (88).

La preuve *physico-théologique* (ou *téléologique*) semble, au premier abord, avoir un caractère moral, mais il s'en faut qu'on l'ait bien défini. Il s'y agit d'une induction à tirer de la coordination phénoménale des moyens et des fins à l'existence d'un ordonnateur, ou créateur, qui aurait construit le merveilleux édifice des rapports que le monde nous présente dans l'adaptation des parties au tout, des antécédents aux conséquents, des organes à leurs assemblages et à leurs fonctions. Mais il y manque le trait essentiel qui permettrait de faire de la cause finale un attribut à la fois universel et moral du démiurge. Tous ces rapports qui se déploient pour notre expérience, l'observateur empirique en ignore le mode d'établissement premier et les développements durant une période que nous ne pouvons même pas mesurer. Il ne sait pas davantage où leur marche, à n'en juger que sur les faits, peut conduire les choses, et quelles sont celles enfin au profit ou au détriment desquelles semblent devoir se prolonger et se terminer leurs vicissitudes. Tous ces enchaînements de phénomènes sont mêlés de désordres, d'incertitudes et de conflits. L'argument téléologique demande pour avoir

une réelle portée morale, que l'induction qui le constitue soit complétée par une hypothèse. Cette hypothèse ne peut être, au vrai, que la croyance en la bonté et l'unité de la cause finale, en un développement des destinées dans la direction du bien, et en une fin dernière où les créatures, les seules qui ont la conscience de la finalité, les personnes, aient leurs fins propres satisfaites (art. CIII).

Ce complément change le caractère de la preuve *physico-théologique*, dont le propre n'est plus alors qu'un appel à l'observation des éclatantes merveilles de la téléologie physique dans l'univers, pour appuyer la téléologie morale, qui conduit à Dieu. La substance de la *preuve*, autant qu'il peut y en avoir une, est donc la foi dans le bien : *fides, substantia rerum sperandarum*, comme il est dit dans l'*Épître aux Romains*; et il n'est pas douteux que tous les ouvrages de théologie physique n'aient été écrits sous l'inspiration de cette foi. Ils ont eu leur contre-partie en des livres d'analyse philosophique, dont les derniers et les plus remarquables sont les *Essais* de Stuart Mill, où l'induction des causes finales a été confrontée avec la masse des maux inhérents aux lois de la nature. Au demeurant, si l'optimisme et une espèce d'aveuglement ont régné sur beaucoup d'esprits, le sentiment religieux profond, en cela plus sûr que les doctrines rationnelles, a toujours avoué dans toute sa force et toute son étendue l'existence du mal profondément enraciné dans le monde physique et moral.

Et cependant l'argument général de la finalité n'était pas et ne pouvait pas être abandonné, en son application au système de l'univers et à l'idée d'un créateur, parce qu'il est psychologiquement inséparable, tout système à part, d'une foi naturelle et dominante de l'homme dans le bien. La doctrine des deux principes n'a jamais, depuis l'avènement du christianisme, dépassé l'étendue de quelques sectes, toujours persé-

cutées. La question fondamentale est donc celle dont la doctrine chrétienne est partie avec saint Paul, que les théologiens ont à la fois reconnue et corrompue, et que les philosophes ont fait leur possible pour voiler ou ignorer : comment le mal est-il entré dans la création, et comment est-il compatible avec la providence du Créateur. La preuve physico-théologique de l'existence de Dieu a sa valeur suspendue à une solution de ce problème qui soit à la fois acceptable à la raison et compatible avec l'histoire de la nature.

Cette preuve, avec cette condition, et avec l'appui de la croyance apportée par la volonté-arbitre, est la seule qui atteigne le vrai fond de la question. Les preuves qui portent sur l'idée générale de l'être ou sur l'idée générale de la cause, quand elles sont mêlées à la spéculation sur les attributs dits *métaphysiques*, introduisent des rapports de quantité pour les lier faussement à l'idée de la perfection morale. Si on écarte cette métaphysique infinitiste, source de contradictions, les grands concepts catégoriques restent vides, et peuvent passer pour les formules des plus hautes généralisations de l'existence, mais sont étrangers à l'ordre du bien et ne se rapportent pas clairement à Dieu comme conscience de soi, volonté et intelligence définies; ils n'impliquent pas son caractère de créateur en tant que différent du Dieu des doctrines émanatistes. L'idée de Dieu comme personne morale accomplie ne fait pas corps avec le concept métaphysique de Dieu. L'objet réel que se sont proposé les philosophes quand ils ont cherché « la démonstration de l'existence de Dieu » n'est pas atteint; il l'est seulement quand on arrive à comprendre que la démonstration ne saurait différer de la conception elle-même, élucidée et accompagnée de la croyance en la réalité de l'objet de la conception.

CV

Lorsque la volonté-arbitre a donné son assentiment à la loi morale, à l'ordre du bien dans l'univers, à la vie future et à l'existence de Dieu, lorsqu'elle s'est rendu compte de la nature du mal moral qui s'ajoute aux maux matériels de l'établissement humain dans le monde empirique, et qu'elle a reconnu les obstacles invincibles que la solidarité des hommes dans le mal oppose à la réalisation individuelle de l'idéal du juste, l'individu qui joint au sentiment de cette impuissance due à des causes externes, la conscience de son infirmité propre, n'est pas tellement abaissé cependant qu'il ne lui soit permis de se faire une vraie notion de ce qu'il *devrait être*, et de ce qu'il *aimerait à être*, si chez lui le pouvoir égalait le désir. La faculté de l'idéal moral, chez l'homme bien né et de volonté bonne, est pour nous un fait profondément instructif, par la finalité qu'il constate et dont il nous laisse à chercher les moyens. L'incapacité est entière pour un tel homme de se représenter un état de choses universel d'où le mal de toutes les espèces et de toutes les formes aurait disparu; rien ne lui est si facile, au contraire, que d'imaginer une condition de l'individu, — s'il fait abstraction de tous ses rapports d'antagonisme avec autrui, et de la lutte fatale contre des forces de la nature, — une condition qui ne lui offrirait jamais que des plaisirs sans peine et sans crainte pour l'avenir. C'est par la substitution de l'idéal de l'art à celui d'un ordre fondé sur le devoir, que s'ouvre cette perspective. Le culte de la beauté, qui n'a que des attraits, remplace l'effort vers la justice, qui est le travail et la violence faite à soi-même. L'idéal individuel de vie future serait ainsi facile à constituer, si l'homme n'était pas un être social par sa nature et dans ses relations les plus caractéris-

tiques. Mais, en réalité, le problème de l'existence et de la destinée n'est le sien propre qu'à travers le problème social, ou moyennant l'organisation du corps de l'humanité dans un monde adapté à ses fins.

Voilà pourquoi ce n'est rien tenir que de nous représenter le bonheur, dans la vie future, sous une forme tout individuelle, ou de nous efforcer de comprendre notre amour rapporté à Dieu seul, qui nous est trop inégal; et c'est aussi la raison pour laquelle le ciel de la plus épurée des religions est une demeure vague, et sa vie éternelle un état d'extase sans vie. L'état céleste correspondant au véritable idéal humain est celui que l'imagination nous peint d'une vie où toutes les fonctions utiles, idéalisées, deviennent objets de désir, où le travail n'a que des attraits, où les services rendus à autrui sont toujours des plaisirs sans mélange, où la bonté est une disposition permanente de l'âme, sans réaction contraire, le devoir, enfin, une habitude, comme Aristote voulait nommer la vertu quand elle est accomplie, et, en d'autres termes, une nécessité morale partant du bien pour aller au bien. En un tel état de relations, ce qui s'appelle à présent *le moral*, fin prescrite, serait remplacé par le beau, fin spontanée, il serait l'objet de l'amour, et le devoir serait le vouloir. Si l'on admet, supposition qui paraît inséparable de la première, que les circonstances matérielles sont en même temps devenues toutes et entièrement adaptées à la vie humaine, on est mis en présence d'un idéal assez semblable à celui qu'un philosophe de notre temps a osé décrire comme le plan de vie que la Force (la force des choses) aurait la tâche de réaliser spontanément, sur la terre où nous sommes, avec les hommes que nous sommes. Au vrai, c'est le plan de la vie céleste, dans laquelle tout homme est un artiste bienveillant et heureux, toutes les œuvres des œuvres d'art, tous les actes des jeux.

L'entière assimilation de la morale à l'esthétique est

une erreur, née en théorie de l'optimisme. L'égoïsme en est la source chez les particuliers. Le culte de la vie purement esthétique est, en effet, une tentation pour l'homme de sentiment que le sort a favorisé et dispensé de tout devoir, dans ce monde où la reconnaissance de l'obligation est le seul principe dont on puisse attendre quelque sécurité pour les relations. L'idéal ne laisse pas d'être l'inspirateur de cette manière de prendre la vie par où l'on refuse autant qu'on le peut de porter sa juste part des charges de l'humanité. Mais il faudrait que l'idéal, au lieu de se transporter à son extrémité terrestrement inaccessible, s'appliquât tout d'abord à la justice, qui est l'unique chemin d'approche de cette fin dernière, pour la personne et dans le corps dont la personne est l'un des membres. L'amour tendrait alors au juste comme étant aussi le beau, et la première des choses belles à poursuivre, au défaut de laquelle les autres ne sont que des séductions temporaires, de simples amusements. On ne comprend pas la justice, si on n'aime pas la justice, et comment ne pas l'aimer si on a compris qu'elle est, qu'elle doit être nécessairement adéquate en ses exigences à l'intérêt, non pas peut-être ou toujours à l'intérêt de notre être empirique, mais de l'être que nous voudrions être, de notre personne idéale!

Par la raison nous concevons l'idéal, mais c'est l'amour qui nous y conduit, non pas l'amour passion, et passion de conquête, mais l'amour désintéressé quant à l'être que maintenant nous sommes, et mû par un intérêt supérieur qui est celui de la personne en nous qui veut se faire. Cet amour raisonnable et réfléchi, cette passion de la raison est le mobile qui doit essentiellement déterminer la volonté-arbitre lorsque, se connaissant, elle veut aller à la justice par la liberté. L'idéal que l'homme poursuit devient alors l'*idéal de soi*, il est le principe des tendances nobles de sa nature. Il peut se traduire, en supposant à la connaissance de soi un digne

objet, par ce précepte : *Connais-toi pour t'aimer, aime-toi pour te faire.* L'être que tu dois vouloir réaliser est le citoyen de la cité parfaite, dont les lois premières sont écrites dans ta conscience, mais qui ne peut se fonder que par le concours de toutes les volontés bonnes et de toutes les volontés justes. Ce concours ne réaliserait pas la justice seulement, mais, dans une indéfectible harmonie des esprits et des cœurs, la souveraine beauté.

Que doit être cette beauté où nous tendons? L'être beau, dans l'idéal, est celui qui a atteint sa fin véritable, qui est devenu ce qu'il voulait être, qui a voulu être ce qu'il devait être. L'utile et le juste, à ce point de vue, sont enveloppés dans le beau. Le faux, le mauvais, l'injuste sont ordinairement laids, parce qu'ils dévient de la fin, parce qu'ils troublent l'harmonie qui appartient à ces trois ordres de lois : vérité, bonté, équité. Mais le beau est le couronnement du juste en cette union du juste avec le bon et le vrai; il ne peut pas plus que le bon ou le vrai en être le moyen, parce que des relations peuvent être vraies et n'être pas justes, peuvent être bonnes pour les personnes intéressées, même sur de très vastes théâtres, et n'être pas justes, peuvent être belles par la représentation de certaines harmonies partielles, et n'être pas justes; mais le juste est toujors beau par lui-même, en toutes circonstances comme dans sa fin.

Ce Beau souverain dans lequel le Juste et le Bon s'accomplissent est la propriété de l'ordre idéal qui suppose le parfait accord des attraits avec l'utilité générale et avec tous les véritables intérêts particuliers. Mais un tel accord, si l'on réfléchit à la nature immédiate du désir, principe des attraits, — tandis que la détermination de l'utile est une étude, — exige que toute pensée qui est un mobile d'action se produise comme désintéressée. C'est dire que le beau seul règne et gouverne dans cette hypothèse, car le beau est ce qui attire et plaît sans utilité. La justice et le bonheur sont

alors des résultats. Leur production s'assimile à celle des œuvres d'art, qui ne diffèrent plus des œuvres propres de la vie, et la vie, individuelle ou collective, a les propriétés du jeu, réalise le bien en jouant (89).

Si la beauté dans son intégrité exprime la justice, les diverses formes de la laideur doivent être des expressions symboliques du manquement : erreur ou vice. Comme la beauté est une finalité réalisée, la laideur est une finalité manquée; elle nous déplaît à première vue, ou nous attriste, ou nous effraie; il nous semble que la nature a fait fausse route, a manqué le but. Le laid est une contradiction réalisée : contradiction entre ce que nous pensions voir et ce que nous voyons; il est inattendu, il ne devrait pas être. Nous avons l'idée, par exemple, de ce qu'un visage humain aurait pu être, ou que nous voudrions qu'il fût, et, le voyant laid, nous nous sentons comme fâchés contre la nature parce qu'elle s'est égarée. Kant a remarqué dans la perception du risible une attente trompée; l'impression du laid se mêle d'un sentiment analogue, mais toute attente déçue ne provoque pas le rire, et de même, la laideur n'est pas toujours comique. Elle est tragique, dans les cas où le caractère qui nous apparaît nous frappe comme un symbole de méchanceté; pitoyable, s'il nous touche comme celui de nos misères. Elle nous paraît injuste, si l'être qui la subit est juste ou bon, capable de dévouement. Le beau moral éclate où nous ne l'attendions pas, et nous sommes ravis; le monstre qui sourit n'est plus le monstre. La beauté idéale transparaît dans le sourire.

La laideur physique humaine est la conséquence de l'erreur ou du vice, soit du péché que chacun a commis, soit de celui dont il subit les effets, parce que nous sommes solidaires dans les suites de l'injustice, comme nous devrions l'être dans l'universelle réciprocité de la coopération aux œuvres justes. Ceci n'est point une assimilation de la beauté à la justice, mais la recon-

naissance de la loi qui subordonne, dans le monde empirique, la première au règne de la seconde, et produit toutes les laideurs en dépendance de l'injustice et de la méchanceté. La complexité des liaisons organiques, et celle des actions morales à travers les générations successives, et la puissante intervention, à chaque degré, de la liberté de la personne, et des coefficients dont elle est affectée dans son milieu sont un obstacle à ce que l'effet de la loi se manifeste régulièrement chez l'individu. Tout homme a ses laideurs et ses beautés latentes, les unes ou les autres en voie de formation ou de diminution. Les progrès sont lents ou occultes, principalement dans la direction du beau, parce que la plasticité de l'organisme est insuffisante au cours d'une seule vie. Malgré sa vertu, qu'il disait être un résultat acquis à son travail sur lui-même, Socrate devait garder toute sa vie sa face de Satyre. Mais Socrate fut aimé pour la beauté latente qui se dégageait de sa ferme conscience et de son ardeur pour la justice. La vie humaine est d'un jour, il ne nous est donné que peu de temps pour corriger les défauts et les vices qui sont en partie notre œuvre, ou l'effet des influences exercées sur nous par nos compagnons d'existence, en partie l'œuvre des générations qui nous ont précédés.

Nous avons le droit, cependant, et c'est pour nous un devoir, de croire qu'aucun de nos efforts vers l'idéal n'est vain. Et, puisque c'est de la beauté qu'il est question ici, disons que, s'il est vrai que les jeux de la physionomie humaine, puis ses traits arrêtés, et même enfin la figure du corps et ses attitudes reflètent et symbolisent les idées, les sentiments, les passions, et sont ainsi modelés par l'œuvre de la conscience travaillant à *faire la personne*, tous nos efforts pour approcher de la justice sont des progrès dans la voie qui mène à la beauté en une vie future.

Qu'il y a loin du réel à l'idéal! Elle paraît à vrai dire

impossible, et non pas difficile seulement, la tâche d'aller à la justice, et par la justice à la beauté. Ni l'habitude du juste, dans les jugements et dans les actes, ni le jugement du beau ne se rencontrent guère dans le monde. L'état d'anarchie et de lutte entre tous et sur toute chose, est tel, il s'ensuit pour l'individu de tels vertiges d'idées et de passions, qu'il n'est pas rare de voir des hommes, véritables aliénés de la justice, si l'on peut ainsi parler, vouer un culte au vice et à la laideur. L'égoïsme, l'orgueil, et la méchanceté ont leur philosophie, et le satanisme, en littérature, a des adeptes. Il est vrai que ce *culte du péché* n'atteint qu'un petit nombre, mais le grand nombre, s'il n'aime pas le vice pour lui-même, se contente d'un minimum de justice exigible, conciliable avec toutes les faiblesses, avec des habitudes d'égoïsme, avec les jouissances de bas ordre ou de vanité, et ces recherches d'excitations factices qui se terminent dans l'hébétude, quand ce n'est pas dans le crime, et entretiennent la misère en consommant une grande partie de la richesse et des forces sociales. L'amour du beau, dans les mêmes conditions, est abaissé au goût du joli. On court après la beauté mobile, indécise, changeante, inquiète, à chaque instant différente d'elle-même, illusion du beau, plutôt que le beau même, et qui par des grâces jouées séduit et trompe le poursuivant.

Ainsi l'homme, s'il est pris dans cette part de lui-même, et de l'idée qu'il a de lui-même, où il réfléchit, délibère et spécule sur la destinée, se propose une fin réelle et souveraine où ses hautes aspirations seraient satisfaites; mais, dans cette autre part dont la première est toujours et partout inséparable, tenant à la même racine, où il mène sa vie empirique, il se trouve incessamment écarté de la voie qu'en possession de sa pleine liberté il semble qu'il se tracerait. C'est que le but dépasse la portée de l'effort individuel et la hauteur de toute vertu, et ne pourrait être atteint que par le

consentement et dans l'active résultante de toutes les volontés.

Est-ce un rêve, qu'un jour puisse venir où les hommes, — nous parlons pour l'espèce, pour les vivants et pour les morts, et pour ceux qui seront, — s'uniront dans la vérité, dans la justice et dans la souveraine beauté? Un rêve! mais alors la vie humaine de tous ceux qui ont été et de tous ceux qui viendront est un drame, aux péripéties répétées et accumulées, sans dénouement, où tous les acteurs meurent au cours de la représentation, après avoir souffert et s'être fait souffrir, de tout leur cœur les uns les autres; une lutte, dans laquelle il s'agissait à certains moments, on l'aurait cru, du conflit du bien et du mal au regard de la vérité éternelle, mais qui ne peut que se perpétuer, tant que vivra le monde, dans les ténèbres morales et dans la vanité des efforts. Il ne resterait que le choix au penseur entre la nécessité et le hasard, deux abstractions, pour se faire une idée du principe inconnu qui mène les événements sans les conduire à une fin. Si la fin de justice et de bonheur est un rêve, c'est la vie humaine elle-même et dans son ensemble, individus et sociétés, qui est une fantasmagorie, ne donnant à chacun de nous pour défense contre les douleurs, le désespoir ou l'ennui, que l'illusion toujours renaissante des plaisirs qui ne durent pas, ou qui lassent, des projets incertains ou déjoués, et des espérances qui se terminent fatalement à la mort, la dernière de nos déceptions, si elle n'était pas prévue.

La volonté-arbitre appelée, chez le penseur, à prendre parti dans une question que le sentiment et la raison unis sont ainsi forcés, en dernière analyse, à voir sous ce jour, se trouve placée dans l'alternative de deux hypothèses dont l'une a le caractère d'une déclaration de désespoir plutôt qu'elle n'apporte la solution d'un problème. Si le pessimisme n'est pas la vérité, si ce n'est pas à lui de nous dicter, comme à Schopenhauer,

une explication métaphysique de la nature des choses dont tout le sens est de nous la présenter comme essentiellement illusoire, il nous reste à penser que la vie que nous vivons n'est pas la vraie vie, qu'elle est seulement un ensemble d'épreuves qui préparent pour *la vie*, et que c'est sur un autre théâtre, en d'autres conditions que devra se terminer, de même qu'il y a commencé, le drame humain, le drame de la destinée. Le plan de la création interprété par la doctrine monadologique, sous l'inspiration des croyances morales, doit alors nous donner la raison de l'histoire de l'homme.

NOTES DE LA CINQUIÈME PARTIE

78. *Sous la forme d'une impression reçue, d'une sensation* (p. 227). — Les antécédents immédiats des mouvements volontaires étant donnés dans l'idée et le désir, on s'explique aisément que les philosophes des écoles empiristes aient toujours, comme leurs adversaires le leur ont toujours reproché aussi, « confondu la volonté avec le désir ». Il aurait fallu, pour faire autrement, qu'ils remontassent à la considération de l'automotivité mentale, et de là peut-être au libre arbitre, quoique l'un n'implique pas l'autre; et cela n'allait pas avec leur méthode. D'un autre côté, les spiritualistes ne manquaient à rendre sa vraie fonction au désir, et n'évitaient de lui assimiler la volonté, qu'en recourant à la fiction d'une faculté spéciale, qui était une sorte d'entité. Maine de Biran, censé disciple de Leibniz (moins la monadologie!), mais vrai disciple des idéologues, imagina une volonté rendue perceptible d'elle-même en son effet, à la manière d'un phénomène sensible. C'était une fiction réaliste accommodée à l'idéologie sensationiste. Peu d'erreurs en philosophie ont un caractère plus diamétralement opposé à une vue claire du rapport des choses, que cette conception d'un penseur sincère qui se donnait pour les approfondir une peine énorme. Il a eu le mérite de ce grand effort, mais n'a rien laissé à la psychologie que le souvenir d'une tentative malheureuse pour trouver dans l'observation sensible un moyen de la dépasser.

79. *De là le postulat réclamé par le calcul des probabilités* (p. 229). — Le postulat des *chances égales*, comme on pourrait le nommer, est celui qui *demande* qu'on puisse poser deux événements futurs, exclusifs l'un de l'autre, et tels cependant qu'ils soient également *possibles*. L'existence de ces possibles contradictoires égaux a pour type la donnée d'une urne contenant des boules blanches et des boules noires en nombre égal; et il faut admettre que le tirage *fait au hasard* peut amener une blanche aussi bien qu'une noire, ou réciproquement : c'est là probabilité de sortir égale à 1/2, la certitude étant représentée par l'unité. De là, et cela suffit, grâce à l'assimilation et à la réduction à ce cas typique de tous les cas qui impliquent des coefficients d'indéterminisme par hypothèse, une branche considérable de l'analyse mathématique, aussi solide qu'intéressante, dont Auguste Comte (en admettant même son déterminisme dogmatique) n'aurait

pas dû nier la validité, car elle est appuyée sur deux puissantes raisons.

La première, c'est que la géométrie, toute fondée sur des idées pures, et en cela niée théoriquement par l'école empiriste, ne laisse pas de s'en faire accepter pour son utilité, comme une sorte de postulat, faux en lui-même, dont les déductions sont approximativement conformes aux données de l'expérience.

La seconde raison, c'est que la confirmation expérimentale de la *loi des grands nombres*, — loi démontrée d'après le principe du calcul des chances, loi de ceux des phénomènes qui n'en peuvent avoir aucune autre, comme on l'a si bien dit, — cette confirmation s'applique à une idée plus simple, plus naturelle et plus universelle que les abstractions géométriques : l'idée de l'existence des futuritions ambiguës et indéterminées.

La loi des grands nombres, dont nous ne donnerons pas ici la formule rigoureuse parce que, pour éviter toute équivoque, elle exige des explications trop techniques, est vérifiée par l'expérience, d'une manière qui lui est très particulière (de même qu'elle est elle-même si singulière de sa nature), mais qui est néanmoins aussi probante que peut l'être celle de n'importe quelle autre loi mécanique ou physique. Le postulat des chances égales se trouve en conséquence vérifié.

Une vérification empirique, quelque étendue qu'elle ait, n'est pas une preuve. Les mathématiciens acquis à la doctrine déterministe, qui ont traité du calcul des probabilités, ont eu à chercher quel fondement, autre que l'indéterminisme des futurs, ils pourraient alléguer pour l'explication et la justification du postulat des chances égales. Généralisant leurs vues, pour embrasser tout ce qui nous paraît fortuit dans les événements aux causes latentes desquels nous ne saurions atteindre, et qui ne sont pas de simples applications d'une loi qu'on puisse découvrir, ils ont admis que ces accidents devaient leur apparence d'indétermination à ce seul fait qu'ils dépendent de causes nombreuses et très ramifiées, qui n'ont aucun rapport fixe ou connu entre elles, et n'en donnent aucun de prévoyable à leurs effets. Ce seraient les cas imprévoyables de rencontre de ces effets, qu'on appellerait des produits du hasard. Il est vrai que nous confondons habituellement ces sortes d'accidents, qui peuvent être rigoureusement déterminés dans leurs origines prises de divers côtés, et par suite, déterminés dans leurs rencontres, avec de purs accidents dans le sens indéterministe du mot. Mais, en ce qui concerne le principe du calcul des chances, il faudrait pouvoir démontrer que cette manière de comprendre les événements accidentels justifie suffisamment le postulat de la supposition de deux événements futurs contradictoires et toutefois également possibles. Cette démonstration n'a certainement pas été tentée. Sous ce rapport, la proscription, qu'Auguste Comte réclamait, d'une branche de la science tenue pour fondamentalement absurde, était fort compréhensible. Nous prenons de là le droit de regarder la vérification expérimentale du principe des chances égales comme applicable au meilleur titre à la commune croyance des futuritions indéterminées, qui, en somme, se trouve tout uniment invoquée par le

simple fait de l'admission de l'existence réelle des cas de la *probabilité égale à un demi*, à la base de tous les traités de *calcul des probabilités*.

Ne terminons pas cette note sans remarquer le visible contresens commis par les auteurs qui ont présenté comme une preuve du déterminisme universel la constatation des *grands nombres moyens à peu près constants* d'une classe d'événements, où l'opinion commune, les prenant isolément, voit de l'indéterminisme. Ils n'ont pas réfléchi que l'existence de ces nombres était justement nécessaire comme une conséquence mathématique d'un calcul qui a pour premier principe l'indéterminisme!

80. *Sous l'influence de la loi du vertige normal* (p. 230). — Le lecteur trouvera peut-être qu'il y a de l'inconvénient à prendre l'usage à rebours en désignant une loi par un mot qui s'entend habituellement dans le sens de quelque chose d'*anormal*, en sorte qu'on est en même temps obligé pour éviter tout malentendu d'y joindre l'épithète de *normal*. Ce défaut, qui d'ailleurs est corrigé par une définition nominale expresse (art. LXXXVIII), nous a paru compensé par l'avantage de mettre en relief l'opposition des *réflexes* et des *demi-réflexes* de l'intelligence et de la passion aux déterminations de la *volonté-arbitre* (art. XCI).

81. *Et aussi de l'idée naturelle du devoir* (p. 232). — En note d'un article de sa *Métaphysique des mœurs*, sous ce titre : *Que la liberté doit être supposée comme propriété de la volonté d'un être raisonnable*, Kant a écrit ces lignes remarquables :

« Ne voulant pas m'engager à prouver la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions... Quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui dirigeraient un être réellement libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en supposant sa propre liberté. Nous pouvons donc nous délivrer ici du fardeau qui pèse sur la théorie » (Trad. de Barni, p. 101).

Cette vérité est grandement à méditer pour un déterministe. Elle l'a été par Kant, certainement, et beaucoup plus qu'il ne lui a convenu de le laisser paraître. Lui-même, en effet, non seulement n'admettait pas que la liberté fût *théoriquement démontrée*, en ce qui touche le monde empirique, le monde des phénomènes, mais encore il professait formellement qu'elle n'existait pas *réellement* pour ce monde-là, — qui est bien certainement le seul auquel chacun pense en demandant si l'on est vraiment libre. — Il avait donc bien raison de vouloir *se délivrer du fardeau qui pèse sur la théorie*! Il défendait sa propre cause en demandant à séparer la loi du devoir de la question de la réalité de ce libre arbitre dont l'existence est cependant, et était, de son propre avis, une condition. Il déclarait qu'on est obligé par de simples apparences! Il s'exprimait là néanmoins dans les mêmes termes qu'aurait fait un philosophe admettant la *liberté théoriquement démontrée*, et ne disait rien d'un monde hors du temps et de l'espace, dans lequel il se proposait *in petto* de déposer le *fardeau qui pèse sur la théorie*!

82. *Le désir est le pouvoir d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations* (p. 233). — Cette admirable définition, donnée dans une note de la *Préface* de la *Critique de la Raison pratique*, embrasse l'intégralité de la production des phénomènes mentals successifs, en tant que s'appelant les uns les autres, consciemment, sans intervention d'aucune impression externe, puisque c'est alors qu'on peut dire que le phénomène conséquent est désiré dans le phénomène antécédent, est l'objet du phénomène antécédent, est la réalisation de cet objet.

Tel est bien le mouvement des représentations si l'on n'y considère que le jeu interne de l'imagination, de la mémoire et d'un désir spontanément éprouvé, abstraction faite de tous rapports extérieurs. Il donne donc lieu à deux exceptions en ce qui touche *la réalisation de l'objet* : l'une, si la volonté-arbitre intervient, le désir n'étant plus simple, mais divisé en lui-même, parce qu'alors l'objet à réaliser est suspendu entre les contraires, et les conditions mentales deviennent complexes; l'autre, dans le cas où l'objet désiré implique la donnée d'un phénomène externe, car ce phénomène peut ne pas dépendre de sa représentation, et très ordinairement n'en dépend pas.

Cette dernière exception, si considérable, fut présentée comme une objection à la définition kantienne du désir, et Kant prit la peine de s'expliquer (dans une note de l'*Introduction* de la *Critique du jugement*); mais il aurait pu s'en dispenser, car il est assez clair que la définition d'un pouvoir n'implique pas que ce pouvoir s'exerce sans qu'il y ait jamais obstacle à son efficacité; et, par exemple, l'existence de la paralysie n'est pas une objection à celle du pouvoir de la pensée sur les nerfs et les muscles. Il s'agit d'un pouvoir exclusivement interne. Si Kant avait admis la doctrine de l'harmonie préétablie, il aurait, au lieu de l'explication, intéressante, mais insuffisante sur ce point, qu'il a donnée, distingué simplement les cas où l'état mental a des effets externes, en vertu d'une loi, et ceux où les effets s'épuisent dans le sujet lui-même. L'expérience enseigne assez leur séparation.

Quant à l'exception réclamée pour les cas où l'objet du désir est mis en délibération, Kant n'y fait allusion que pour accorder que « l'homme a des désirs dans lesquels il se trouve en contradiction avec lui-même ». Somme toute, il n'a pas assez observé ou approfondi le sens de sa belle définition du désir en tant que premièrement et très essentiellement relative au pouvoir de l'homme sur ses propres représentations, causées successivement les unes par les autres en des volontés conscientes (hégémonie mentale, automotivité représentative). Ce qui montre bien qu'il ne pense guère qu'aux effets externes du désir obtenant satisfaction, c'est qu'il définit le plaisir une *représentation de l'accord du désir avec la réalisation de son objet* (dans la même note de la *Préface* de la *Critique de la Raison pratique*). Or

il n'y a plaisir à proprement parler que dans ceux des effets du désir qui obtiennent leur satisfaction en des phénomènes dépassant la sphère mentale.

83. *A la coutume, à l'honneur, à la mode* (p. 238). — Au point de vue psychologique, l'obéissance spontanée à la coutume est l'effet du vertige intellectuel qui détermine nos pensées ou nos actes dans le sens de ceux qui, les premiers, se trouvent nous être suggérés, comme les plus familiers et les plus communs dans notre milieu, pour des circonstances données. C'est ce qu'on appellerait en mécanique le côté de la *moindre résistance*. Il faudrait, pour agir autrement, écarter la suggestion, chercher *proprio motu* des motifs, en éloigner d'autres, inventer, créer; il est plus naturel de passer sa vie à faire ce qu'on a appris à faire, ainsi qu'on parle comme on a appris à parler. En vertu de cette loi, le plus souvent obéie, l'habitude commune, quelles qu'en soient les sources, auxquelles on ne remonte pas, et qu'elle qu'en soit la justification, qu'on ne se demande plus, devient l'habitude de chacun. La plupart des hommes sont réduits à l'état de rouages, leurs fonctions dans le monde sont comparables à celles des monades servantes dans un organisme constitué. Ceux-là seuls deviennent quelque chose de plus que des intelligences esclaves, qui sont capables de désapprendre pour apprendre, et, dépouillant l'homme de coutume en leurs pensées, cherchent en tout la raison et le but.

Au point de vue social, la coutume est la conservatrice des sociétés. Si l'on remonte aux plus anciennes qui nous soient connues, et qui ne nous le sont que justement parce que, fortement constituées, elles ont pu laisser des traditions, on reconnaît que la coutume y a régné seule, et seule y a institué des autorités, sans loi délibérée, sans contrat social positif, sous la sanction absolument prépondérante de la religion. Et si l'on porte son attention, à une extrémité opposée, sur les sociétés dites sauvages, c'est encore la coutume qu'on y trouve pour unique lien des hommes et règle de leurs relations. Toute variable qu'elle est, à cause du défaut de raison et de fixité de l'esprit, et de l'insécurité des conditions de vie, c'est elle qui maintient l'état social. Si enfin on considère ceux des peuples, tant anciens que modernes, et ils sont relativement peu nombreux, qui ont tenté de se régir, — non pas en tout, car cela ne s'est jamais vu, — mais quant à certaines obligations essentielles, par la raison et la justice, en se donnant des institutions et des lois, on trouve que la coutume est encore là le principe d'où dépend la plus grande partie des idées et des actions des hommes, et des plus importantes pour la moralité. Il y a plus, les dérogations ou tentatives de dérogation, quand elles sont brusques, à de grandes coutumes, causent de violentes perturbations; et c'est pour cette raison que Montaigne, un penseur dont l'esprit, des moins coutumiers qui fût jamais, s'est tant appliqué à la critique de la coutume, a conclu qu'il était bon de la conserver et de se conformer aux prescriptions de cette « royne et emperière de l'univers ».

Si la coutume a tant d'empire, et si sa nature est le contraire du

changement, comment se fait-il qu'elle-même change, et qu'en religion, en politique et dans les mœurs, l'histoire nous montre de si profondes différences selon les temps, chez les peuples mêmes dont les traditions n'ont subi aucune interruption? Il est clair que l'initiative des esprits inventeurs, quoique de beaucoup les plus rares, fait plus que balancer dans les résultats l'influence des imitateurs, et que les imitateurs ne subissent pas exclusivement les suggestions de l'habitude, mais se laissent souvent attirer sur les traces des génies novateurs dont certains prestiges ont la puissance de prévaloir sur la coutume. Généralisons l'idée de la *mode*, pour en appliquer le nom aux changements graves (et non pas seulement aux plus superficiels) qui se produisent dans les opinions humaines et dans les mœurs, nous pourrons presque dire de la mode qu'elle est souveraine comme la coutume. Son règne est dans les entraînements, comme celui de la coutume est dans la stabilité, et les entraînements peuvent être de grande conséquence et créer sur tel ou tel point des coutumes. C'est donc le vertige intellectuel qui est encore à signaler dans l'action de la mode. Seul le génie initiateur, en bien ou en mal d'ailleurs, en a été exempt. On suit la mode comme on suit la coutume. On croit montrer de l'indépendance ou de l'originalité, quand on ne fait le plus souvent que changer de modèles; on reste imitateur et copiste. Assez ordinairement, l'affectation de la mode n'est qu'un goût de jeunesse. La fougue de cet âge, quand la force vraie ne s'y joint pas, se dépense en ces imitations risquées qu'on prend pour des créations. Mais tel qui fut un poète décadent finit en parfait notaire; l' « expérience », à ce qu'il dit, en réalité la routine a changé ses idées en presque toutes choses, et non pas seulement en matière de versification. Malgré cette loi qui annule ou retarde le succès des modes, si nous prenons un temps suffisant, un théâtre plus étendu, et des questions de conséquence, c'est toujours une mode qui se trouve avoir engendré une opinion durable ou une coutume; et ainsi c'est une initiative individuelle qui est l'origine de la coutume.

Les observateurs et les psychologues ont pu constater la capitale importance des actes d'initiative, en des sociétés où l'on se figurait si bien le règne de l'invariable coutume, avant le moment où les variations de la mode, c'est le nom qui convient, parmi les tribus sauvages, ont commencé à être reconnues. Nous savons aujourd'hui avec quelle facilité changent en quelques années, selon l'humeur, l'intelligence ou le pouvoir d'un chef, d'un conquérant, ou d'un simple fétichéur, les pratiques d'une tribu africaine. Il en est qu'après un laps d'un demi-siècle, on trouve toutes différentes de ce qu'on les a déjà vues et décrites. Les dialectes mêmes se modifient avec une étonnante fantaisie, comme l'argot dans certaines classes des sociétés civilisées. Les conversions religieuses opérées par des missionnaires, mais surtout par les envahisseurs arabes, n'ont rien de long ou de très difficile. La guerre et le commerce des esclaves, une superstition ou une autre font passer les mœurs ou les rites en peu de temps d'une grande douceur à l'extrême cruauté; et, à la source de tout changement, il y a l'idée et la volonté d'un homme en possession de dicter la mode.

Mutatis mutandis, les choses ne se passent pas autrement à cet égard, dans les sociétés les plus stables. Il ne faut que considérer des périodes plus longues, des populations plus nombreuses, des classes sociales diverses, des traditions plus complexes et des éléments initiateurs plus nombreux aussi, et plus mêlés. Il n'y a pas dans l'histoire de l'Europe, depuis l'avènement du christianisme, un état général des esprits à citer, en quelqu'un des sujets importants de la pensée humaine où les institutions prennent leur fondement moral, qui n'ait commencé et ne se soit développé à la manière d'une mode, grâce à des initiatives connues, et illustres pour la plupart.

Il peut paraître hardi d'alléguer l'établissement du christianisme lui-même en confirmation de cette loi; cependant il n'en est pas de plus éclatante, abstraction faite de la nature des idées et des croyances, que ce changement de point de vue en presque toutes les questions morales, accompli dans le passage de l'ère païenne à l'ère chrétienne. Il s'est produit à la suite d'une révélation (acte d'initiative par excellence), et s'est opéré progressivement, grâce aux contributions apportées à l'œuvre des conversions par les apôtres, les apologistes et controversistes, les évêques, les saints, tous hommes dont l'action, en partie originale, et l'influence sont, sur tous les points d'importance, assignés dans l'histoire ecclésiastique et dans l'histoire politique.

De même, et encore plus visiblement, le mouvement de la Réforme, source de tant de sectes et d'Églises, se rattache à des initiateurs, et se distribue par des travaux propagandistes que leurs succès divers permettent incontestablement d'assimiler à des modes introduites et répandues çà et là, en matière intellectuelle et de croyance, suivant l'acception générale qui fait de ce nom de *mode*, faute d'un meilleur, le nom d'une loi. Toute mode ainsi comprise, si elle est sérieuse, n'est, dans son genre propre, autre chose qu'une croyance plus ou moins forte et plus ou moins en voie de s'établir.

Il y a des modes littéraires comme il y a des modes religieuses, et il faut en étendre la définition au delà des variations passagères auxquelles on donne volontiers ce nom. Elles ont leurs introducteurs bien connus, depuis celle qui produisit dans la littérature théologique du moyen âge les *Sommes*, les *Sic et non*, et créa la méthode scolastique, jusqu'à la grande révolution du goût qui s'appelle la Renaissance, et puis jusqu'à ces phases moindres du culte de l'art et de la poésie que les différentes nations ont parcourues. C'est une théorie nettement contredite par les faits, que celle qui prend les initiateurs pour des *produits* et des *résultantes*, car où seraient en ce cas les facteurs et les forces composantes? tandis qu'on voit si bien se former les *produits* réels chez les imitateurs. Ce sont ces derniers qui sont les vrais *hommes représentatifs*; ils représentent de leur mieux, à leur manière, l'esprit des inventeurs et le vulgarisent. La foule n'est jamais qu'imitatrice ou d'un homme ou d'une élite. Cette élite est visible dans l'histoire de la Renaissance. Un petit nombre, croissant peu à peu, d'esprits passionnés pour les lettres antiques parvint dans le cours d'un siècle ou à peu près, à changer le goût général des nations, dans les classes supérieures.

La question de la coutume et de la mode nous conduit à une autre, fort curieuse par l'origine du genre particulier de sentiments qu'elle donne à considérer, et par la nature des idées, en partie contraires, en partie conformes à la règle théorique des mœurs, que différentes classes de personnes se forment du devoir, dans les sociétés modernes. L'*honneur*, c'est de lui que nous parlons, est né certainement du fait historique de l'écart entre les préceptes de la stricte morale chrétienne, et les accommodements réclamés par les mœurs ou par les nécessités mêmes de la vie, selon les relations sociales établies pour chaque ordre de personnes. Les notions de l'*honestum* et de la *res honesta* n'admettaient nullement, dans l'antiquité, par rapport aux idées alors régnantes sur le bien ou le mal, des distinctions équivalentes à celles que comporte aujourd'hui l'idée de l'*honneur* et de ses exigences, ou de ses tolérances, souvent si différentes de celles de l'*honnêteté* et encore plus de la morale religieuse. La chevalerie et ses mœurs spéciales, introduites à la manière d'une mode, et confirmées comme coutume dans la classe noble, classe militaire, pendant le moyen âge, sont un produit saillant et très instructif de l'esprit opérant ainsi dans des conditions contradictoires. Les maximes de l'honneur, et les plus injustifiables de toutes, relatives au duel, sont descendues de cette source et florissent chez les bourgeois de nos jours, chez les hommes de lettres et les politiciens. Dans un autre genre, les mœurs commerciales ont forcé les théologiens à retirer la condamnation de l'usure. La morale mondaine a consenti à de bien autres sacrifices : l'usage a concilié l'honneur du marchand avec tout un assortiment de fraudes professionnelles, et l'honneur de l'homme d'affaires avec la pratique de l'agiotage.

L'honneur qui, comparé à la morale, se formule souvent pour en affaiblir les lois, et quelquefois pour y déroger totalement, ne laisse pas de réclamer l'observation des principaux préceptes moraux, sur des points où la coutume les confirme et les tient pour universellement praticables et obligatoires. Il y a plus, c'est que, sur ces points-là, une psychologie d'observation pénétrante doit reconnaître que l'efficacité moralisante de l'honneur est plus commune et s'applique à plus de cas et à des cas continuels de la conduite et des relations, dans toutes les classes, que celle du devoir formel. La cause en est dans le sentiment de la solidarité et dans la crainte de certains effets désastreux pour ceux qui manquent à l'honneur. Entre les hommes, en général, mais plus particulièrement entre les membres d'une caste, d'une classe ou fonction socialement distincte, il s'établit des règles sur ce qu'on attend de chacun pour des circonstances données; et nul ne peut s'en écarter sans encourir le mépris des autres. Qu'elles portent ou non, le cas échéant, sur des points de devoir commun, ces règles sont des mots d'ordre qui obligent, selon l'opinion, comme feraient des impératifs moraux; et on n'a point à se demander pour quelle raison, et on ne se le demande pas en effet, le plus souvent, car toute la question est de faire ce que vous savez que vos pairs feraient dans un cas pareil.

Ces exigences de l'honneur varient selon la position, la profession

et l'entourage, ce qui fait que l'application du mot change aussi d'un cercle à un autre; mais partout, c'est dans l'intérêt des personnes qu'elle s'est établie, ou pour les nécessités de leur emploi, quand il leur en est donné un d'utilité commune. Ensuite la soumission des individus a lieu sans discussion et sans examen : la raison est présupposée, l'intérêt général est présupposé. L'homme d'honneur s'estime identifié avec le corps dont il est partie intégrante, subordonnant son intérêt particulier à la règle du corps, ne songeant pas peut-être au danger qu'il pourrait y avoir pour lui à s'en écarter, bien plus, se regardant, pour ainsi dire, comme intéressé contre lui-même, et porteur d'une considération qui ne lui reviendrait pas comme individu. Jaloux de l'honneur du corps, il le surveille chez autrui. C'est un dépôt sacré confié par tous à la garde de chacun, et que chacun révère à la fois comme de tous et soigne comme le sien propre.

Cette solidarité s'établit dans l'opinion pour le mal comme pour le bien. De même qu'une société se trouve honorée par les actes méritoires de ses membres, on croit que leurs actes déshonorants rejaillissent sur ceux d'entre eux qui n'en sont pas coupables et qui peuvent en souffrir. On donne évidemment ce sens à l'idée, que la trahison d'un officier *déshonore l'Armée*, ou la prévarication de quelques députés *le Parlement*. Ce sont là des cas d'honneur qui sont au plus haut degré des cas de devoir. Mais en dehors de toute justice, en dehors même du bon sens, quand il arrive que l'opinion attache du déshonneur à un fait indépendant de tout mérite ou démérite de la personne qui en est la victime, celle-ci se tient pour déshonorée. Le mari trompé par sa femme se figure, si le fait est divulgué, qu'il doit faire quelque chose pour *réparer son honneur*. Et ce n'est pas à la justice que les moyens de réparation se demandent alors : exemple topique de l'importance de l'écart qui se peut produire dans les mœurs entre la justice et l'honneur!

84. *La crédulité du public et l'inaptitude scientifique de la plupart de ceux qui se livrent aux recherches* (p. 244). — Les phénomènes qu'on a longtemps connus sous la rubrique du magnétisme animal, et à la constatation desquels les savants refusaient alors tout caractère scientifique, sont acceptés aujourd'hui comme une importante branche d'études par les physiologistes et les psychologues. Indubitablement, ils sont du ressort de la psychologie, et cela non seulement au point de vue des suggestions mentales, qui est celui qui prévaut avec toute raison dans cette matière, mais encore parce qu'il y aurait une critique à entreprendre, et dont l'utilité serait grande, des illusions communes des théoriciens, des praticiens et du public en un sujet où le goût du merveilleux trouble le jugement. Malheureusement les psychologues ont donné peu d'attention au chapitre des faux jugements et des faux rapports en matière d'observation et de témoignages, de récits incontrôlables ou légendaires et de croyances fictives. C'est à un savant chimiste qu'est due la plus féconde, croyons-nous, des études vraiment philosophiques sur un sujet de cette nature (Chevreul, *De la baguette divinatoire*).

Pour ce qui est de la physiologie, il faudrait, plus qu'on ne fait, dans les travaux relatifs à l'hypnotisme, dans les conclusions qu'on en tire, traiter cette science comme une branche positive de la physique, puisqu'on réclame pour elle ce titre en partie et de plus en plus justifié, et, par conséquent, exiger de ses applications les mêmes caractères scientifiques, les mêmes conditions de certitude que des autres branches bien constituées. Quels sont les principaux de ces caractères?

Il en est deux qui dominent toute la question des méthodes expérimentales. Le premier consiste en ce que le sujet de l'étude qu'on poursuit est nettement déterminé, qu'il permet à l'observateur d'écarter toutes les modifications et toutes les circonstances variables de ce sujet, autres que celles dont le rapport est cherché, et qui pourraient le modifier. On ne parvient pas autrement à définir les conditions nécessaires et suffisantes de la production d'un phénomène : *les mêmes pour le même*.

Le second caractère consiste en ce que le sujet peut être retrouvé ou rétabli, le même que celui qui a servi à une première expérience, et dans les mêmes circonstances, et soumis à des observations identiques pour donner lieu à des constatations identiques. Au défaut de cette nouvelle condition, l'expérience ne pouvant pas être exactement répétée, et à proprement parler vérifiée (comme le sont journellement les découvertes de physique et de chimie dans cent laboratoires par des savants compétents), les résultats n'ont que la valeur qu'ils peuvent tirer de l'habileté et du jugement plus ou moins correct d'un opérateur, et n'offrent pour garantie que son témoignage avec le contrôle d'autres témoignages plus ou moins concordants, plus ou moins contradictoires. Ce n'est plus là de la science.

Les expériences sur l'hypnotisme, la suggestion et ses effets, mais principalement sur les propriétés physiques merveilleuses que certains manipulateurs en *occultisme* se flattent de constater, ne remplissent pas les conditions de l'investigation méthodique des faits. Telles qu'elles sont, elles mettent le philosophe dans l'embarras de distinguer toujours bien entre les observations sérieuses et instructives, les illusions des personnes crédules, le charlatanisme et l'imposture.

85. *L'esprit géométrique et l'esprit critique* (p. 256). — L'esprit géométrique, souvent défini, depuis Pascal, serait le même que l'esprit dogmatique, s'il était possible, comme l'a cru Spinoza, de poser en toutes matières des axiomes et des définitions à la fois aussi précis que ceux des géomètres, et d'une application aussi universellement reconnue aux sujets auxquels ils se rapportent, que l'est celle des idées géométriques aux phénomènes exclusivement envisagés sous leurs rapports quantitatifs, dans l'espace et dans le temps. Il arrive aisément aux géomètres de raisonner, sur des sujets dont les données échappent à la mathématique, en se fiant à des principes mal éclairés, qu'ils acceptent sans critique, tels qu'ils leur sont fournis, au hasard, ou peu s'en faut, des informations qui leur viennent de

leurs lectures et de leur entourage. C'est qu'ils ne sont à l'aise que dans les déductions. L'examen des principes, même en leur propre science, les incommode visiblement. Sans scrupule, *a fortiori*, sur d'autres sujets, on dirait que la vérité des suppositions leur paraît assez établie, dès qu'elles peuvent les conduire à de bonnes équations du problème qui les occupe.

Pascal, dans un opuscule souvent cité, a opposé à l'esprit géométrique l'*esprit de finesse*. Mais, dominé lui-même à son insu par l'esprit géométrique, — nous en avons pour preuves son acceptation dénuée de critique des arguments apologétiques des miracles et des prophéties, et l'extension, qu'il fait sans hésiter, des abstractions infinitistes de la géométrie aux relations empiriques données dans la matière, — Pascal attribue le manque de finesse des géomètres en dehors de la géométrie à cette circonstance, « qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse où les principes ne se laissent pas ainsi manier ». Il admet, comme le montre le développement de sa pensée à cet endroit (éd. Havet, 2e édit., t. I, p. 97), que toutes ces choses fines ont aussi leurs principes, mais délicats et nombreux; qu'on ne les possède pas, ou qu'on ne les démontre pas; « que ce serait une chose infinie de l'entreprendre »; qu'enfin « on les sent plutôt qu'on les voit ». Le recours de Pascal au *sentiment* pour la reconnaissance des principes est d'ailleurs un point bien connu. Il n'y a rien, en ces explications, qui mette le moins du monde en question la donnée en soi de ces principes difficiles à atteindre, dont l'existence serait un réel fondement de vision de cela même qui échappe à notre vue imparfaite. Nous ne voyons point paraître, chez Pascal, l'idée d'une critique dont les décisions, inséparables du jugement individuel, impliqueraient une croyance rationnelle, et des principes à embrasser à l'égard desquels la déclaration du vrai ou du faux serait suspendue à la liberté de l'esprit.

Ce que Pascal entend là par le sentiment, c'est un suppléant de la raison, une certaine perspicacité, qui permet à un esprit fin et pénétrant d'en deviner les arrêts. Cet organe de l'esprit de finesse n'a rien de commun avec les inclinations de l'ordre passionnel. Pascal, en d'autres fragments importants, donne au sentiment, assimilé au *cœur* en ce cas, une signification plus conforme à l'usage actuel. Mais il ne répudie pas la raison pure comme insuffisante en soi; il croit à l'impuissance de la raison humaine affaiblie par le péché : point de vue complètement différent. Son scepticisme, semblable à celui de Montaigne, dont il procède, ne demande pas ses arguments aux *contradictions de la raison*, mais aux *contradictions des hommes*; il s'abstient de dialectique et s'attache exclusivement aux incertitudes de l'opinion et de la coutume, à la divergence des sentiments, qui fait qu'on ne sait sur quoi se régler. « L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point. » La *raison ployable à tous sens* est celle que manient les

hommes; c'est parce qu'ils la plient à divers sens qu'*il n'y a point de règle*. La raison en elle-même, n'est pas, selon Pascal, la source de connaissance des principes, mais elle n'est nullement infirmée, à ses yeux, dans son essence, ou dans l'emploi du raisonnement pour tirer les conséquences de ces principes. Nos passions seules en ont corrompu l'usage depuis la chute (*Ibid.*, p. 116-120).

L'esprit critique, non l'esprit de finesse, est celui qu'il convient d'opposer à l'esprit géométrique. Mais il faut, pour cette opposition, considérer l'esprit géométrique dans son défaut seulement, car ses services et son importance sont hors de doute en tant qu'il applique à la plus certaine des sciences exactes une logique simple réduite à ses règles essentielles. Il se trouve être ainsi l'appui principal des méthodes rationnelles dans le monde, à cause de la place que la géométrie réclame dans l'enseignement et par ses rapports universels. L'esprit critique est supérieur à toute science, à la logique même, en dehors de la soumission due aux lois du raisonnement, parce qu'il s'applique aux principes et les met en question, tandis que l'esprit géométrique en suppose toujours qu'il n'examine pas; et l'esprit critique cherche partout les raisons : celles qui s'avouent, pour les contrôler; celles qui se dissimulent, pour les faire ressortir; celles qu'entretiennent la coutume et le préjugé, pour en découvrir et en discuter les sources. Il s'étend donc, en sa plus grande profondeur, sur toute la partie inquisitive de la philosophie et sur ce qu'on pourrait appeler une *philosophie comparée*, cherchée dans l'histoire de la philosophie; il crée la critique historique et archéologique, la critique littéraire, la critique des mœurs. On peut dire qu'il fait la psychologie des doctrines, celle des systèmes et celle des croyances; il en découvre l'âme, car les systèmes eux-mêmes en ont une, et met en lumière leurs illusions, qui sont plus faciles à reconnaître que la vérité. La vérité, quand il la pénètre, après s'être rendu compte de toutes les conditions d'un juste jugement sur le cas qu'il examine, il *sait* pourtant *qu'il la croit*, plutôt qu'il ne *croit qu'il la sait*; et c'est là sa grande différence d'avec le dogmatisme, toujours fondé, à quelque genre qu'il appartienne d'ailleurs, sur une évidence prétendue qui forcerait l'assentiment, sans qu'il entrât dans l'assentiment ni possibilité de ne pas croire, ni acte de volonté.

Et c'est aussi la différence de l'esprit critique et du scepticisme. Elle va jusqu'à la contradiction; car l'esprit sceptique, ainsi qu'il s'est lui-même expressément défini de tout temps, est celui du philosophe qui suspend, d'universel parti pris, en toutes choses, sauf en la déclaration d'une apparence actuelle, son jugement (ἐποχή). Il refuse donc de croire, et, par le fait, en tant que dialecticien et controversiste, on le voit chercher constamment les *raisons de ne pas croire*. Mais l'esprit critique cherche partout les *raisons de croire* : c'est pour cela même qu'il travaille à bannir des problèmes les fausses données et les notions imaginaires. C'est lui qui, en délivrant la philosophie, la théologie et l'histoire des dogmes absurdes, des traditions fictives, des croyances superstitieuses, a ouvert le chemin de la foi morale et rationnelle dans lequel nous cherchons à nous conduire.

86. *Un fait dont il a cherché lui-même l'explication* (p. 266). — L'explication de la discordance entre la *vertu* et le *bonheur* en ce monde, Kant la trouve dans ce double manque de connexion : 1° que le désir du bonheur personnel et les maximes qui s'en inspirent pour la conduite ne sont en elles-mêmes rien de moral, d'où puisse résulter la vertu ; 2° que le bonheur à son tour ne résulte pas de la vertu, parce qu'il dépend de l'enchaînement des effets et des causes, lequel est gouverné par des lois naturelles, que nous pouvons il est vrai connaître et employer pour nos desseins, mais qui n'ont point un rapport nécessaire et suffisant avec l'observation des lois morales (*Critique de la Raison pratique*, l. II, chap. II, § 1).

Une grave omission est à reprendre en cette analyse du rapport du bonheur à la vertu, dans la société humaine. Nous ne parlons point de cette part, ou de cette espèce de bonheur, qui consiste dans la satisfaction de la conscience chez l'homme de devoir : celle-là, Kant la reconnaît ; il accorde aux stoïciens, et même aux épicuriens, le droit de la réclamer pour leurs doctrines ; mais il aurait dû, dans cet enchaînement des effets et des causes qui n'a point, dit-il, un rapport nécessaire et suffisant avec l'obéissance de l'homme à l'impératif catégorique, distinguer plusieurs classes de faits touchant le bonheur.

1° La classe toute matérielle des biens et des maux apportés aux hommes par l'action des causes naturelles, indépendamment de toute action vertueuse ou criminelle d'aucun d'entre eux. Nous n'avons pas besoin de les spécifier ;

2° La classe des faits qui apportent du bonheur aux hommes, par l'entremise des lois de la nature, assurément, mais par l'effet certain, direct ou indirect, de causes qui dépendent ordinairement de l'action de ceux d'entre eux qui observent ou ont observé les lois morales ;

3° La classe enfin, si considérable, des faits par lesquels les hommes ont à souffrir des maux, dont la cause remonte directement ou indirectement aux actions de ceux d'entre eux qui violent ou ont violé les lois morales.

Les deux dernières classes de faits n'appartiennent pas moins que la première à la chaîne des effets et des causes, mais elles diffèrent de la première en ce qu'elles ont pour conditions des actes moraux. Leur importance pour la société humaine et le bonheur des hommes n'est pas à mettre en question. Si l'on pouvait faire disparaître les effets de celles des causes des phénomènes de la vie qui tiennent aux actions volontaires des hommes et à leur solidarité dans les maux qu'ils se font, leurs plaintes contre la destinée auraient leurs raisons d'être si réduites, que la vie mortelle avec ses assujettissements naturels pourrait leur sembler fort acceptable et presque heureuse.

Kant ne distinguant pas, entre les phénomènes dont le bonheur dépend, ceux qui ont des causes morales et sociales, d'avec la chaîne de causalité universelle, considère l'homme et sa destinée dans l'individu seulement, et, supposant, pour l'individu, la vertu possible, il la voit en désaccord avec le bonheur. De là l'antinomie, telle qu'il la comprend, dont il trouve la solution dans l'hypothèse possible d'une « connexion nécessaire, sinon immédiate, au moins médiate, par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature, entre la moralité de l'intention, comme cause, et le bonheur comme effet, dans le monde sensible ». Malgré ces derniers mots : *dans le monde sensible*, qui paraissent contradictoires, c'est dans le *noumène*, c'est-à-dire hors du temps, que la connexion aurait son siège, et Kant la met en parallèle avec une autre connexion que sa métaphysique prétend obtenir, dans ce même *noumène*, entre la liberté de la volonté et le plein déterminisme des phénomènes sensibles.

L'accord de la loi morale avec la fin de bonheur, considéré au point de vue de Kant, est un problème de finalité individuelle à résoudre. A ce problème la qualification d'antinomie ne convient pas, car il ne porte point sur l'opposition d'une loi à une autre, et il se résout par la supposition d'une relation profonde entre des phénomènes dont l'expérience ne montre pas actuellement la liaison, mais n'en exclut nullement l'hypothèse (art. CIII). Reste l'antinomie véritable : celle qui éclate entre la loi morale regardée comme un impératif absolu, et la loi des sociétés, qui, en établissant la solidarité dans le mal, rend l'obéissance rigoureuse à un tel impératif impraticable pour l'homme à dispositions vertueuses, et la met en conflit avec la fin individuelle et sociale du bonheur. Ici le problème porte essentiellement sur la société, il exige que la destinée sociale, la destinée de l'humanité entre en considération, et non plus celle de l'individu isolément. La doctrine de la chute vient aussitôt à la pensée.

On pourrait s'étonner que l'antinomie posée en ces termes ait échappé au philosophe qui avouait ne pas savoir s'il s'était jamais rencontré un homme capable de faire *le devoir par devoir*, de la manière que l'impératif catégorique, selon lui, le demandait, c'est-à-dire à l'exclusion de tout autre mobile. Mais, s'il a bien su quelle part le sentiment et les passions réclament dans toutes les déterminations de la volonté, — c'est de ce côté que, de son temps et depuis, sont parties uniformément les objections contre son pur formalisme en éthique. — Kant ne s'est certainement pas rendu compte des effets de la solidarité, et des causes qui rendent la justice absolue strictement impossible à l'individu qui ne trouve pas chez ses semblables une moralité pareille à la sienne et réciproque de la sienne. Il ne s'est point posé, comme difficulté de *raison pratique*, la question de la possibilité d'un devoir qui serait conçu et accompli par l'individu social issu d'une certaine race, placé dans un certain milieu, et toutefois indépendamment de la manière dont le devoir a été et est conçu ou rempli par les personnes avec lesquelles il est, même à travers les siècles et actuellement, en rapport d'action et de réaction.

La doctrine de la chute réelle, de la chute *physique* de l'homme était devenue étrangère à Kant, comme aux principaux penseurs de son époque. Il croyait la société perfectible jusqu'au point où ce serait elle qui ferait l'homme juste, par ses institutions, au lieu qu'elle supposât la donnée de l'homme juste pour fonder des institutions justes. Laissant donc de côté le problème de l'origine et de la fin de l'humanité comme corps, il ne s'inquiétait que du rapport entre la vie morale et la vie heureuse chez l'individu, qu'il imaginait tout à la fois moral, abs-

traction faite de son milieu, — par la vertu de l'obligation formelle pure, — et incapable d'obéir à cette loi de la raison. L'antinomie avait alors pour solution une chute *métaphysique* incompréhensible.

87. *L'état que nous pouvons appeler la société de paix* (p. 272). — « La paix est par essence un état des relations humaines où chacun estimerait non seulement devoir à autrui, en général, tout ce qu'il estimerait lui être dû à lui-même, mais encore où chacun apprécierait, dans les cas particuliers, tout ce qu'il doit et tout ce qui lui est dû, exactement comme les autres apprécieraient ce qu'il leur doit et ce qu'ils lui doivent, et où chacun travaillerait de toutes ses forces à tenir ses engagements tacites ou formels, sans que nul doutât jamais de la bonne volonté qu'un autre y apporterait. Dans cette hypothèse, il n'existerait ni plaintes ni sujets de plainte, ni débats fâcheux, ni luttes ni occasions de rupture des bonnes relations entre les associés, ni fraude ni violence, fût-ce en imagination seulement. Dans toute autre, la paix ne serait pas dans les cœurs et ne pourrait pas rester longtemps dans les actes.

« La paix est, en termes de commerce, une constante balance du crédit et du débit de chacun sur son propre livre et sur le livre d'autrui, une égalité du travail qu'il doit et de celui qu'il est fondé à attendre des autres, ou de son devoir avoué et de son droit reconnu. La paix est, de cela seul, non pas seulement un accord des consciences entre elles, mais aussi de chaque conscience avec elle-même, et une rectitude de supputation morale; car *en supposant la parfaite entente des agents moraux, on suppose nécessairement la moralité pratique de l'un quelconque d'entre eux.*

« De là résulte une satisfaction implicite de ce que j'appellerai (par une sorte d'opposition à ce qui s'appelle une *pétition de principe* en logique) une *pétition de fait* de la morale considérée pratiquement. En effet la science de la morale est fondée sur l'hypothèse d'agents raisonnables, que la *Raison* soumet à l'observation de la loi morale. L'autonomie des *raisons personnelles* est le dernier mot de cette loi, et tous en la suivant tendent à des fins pareilles. La pleine communauté d'une association où tous travailleraient également pour chacun et chacun pour tous, n'apporte aucun empêchement à la justice et à la liberté, dans l'hypothèse...

« Mais si la justice de l'un pouvait correspondre à l'injustice de l'autre dans les relations mutuelles, s'il fallait reconnaître des droits et des devoirs qui impliqueraient la lutte des agents, les conditions de la science pure n'étant pas satisfaites, une opposition se déclarerait entre le fait et la loi. La *pétition de fait* ne serait pas accordée à la morale et deviendrait de la part du moraliste (d'un moraliste réclamant pratiquement de l'individu l'observation de la loi morale pure) une *pétition de principe* » (Ch. Renouvier, *Science de la Morale*, 1869, l. III, chap. 50).

88. *L'idée de perfection morale qu'on voudrait aussi y embrasser* (p. 282). — Si Kant avait admis que des notions anthropomorphiques

dussent entrer dans un vrai concept de la divinité, il n'eût pu manquer de s'apercevoir, en sa critique, que les auteurs des grandes *preuves* demandées aux idées de perfection d'être, et de cause première ou nécessaire, avaient admis implicitement l'accord de ces idées avec celles de bonté, de justice, et avec la thèse de la création en tant que distincte d'une émanation, mais qu'ils n'avaient point justifié une telle confusion, dont seule l'orthodoxie théologique avait pu donner l'habitude aux philosophes. Au lieu de cela, Kant a fait porter son attaque, dont le bruit a été si grand, contre ce *paralogisme* de la raison pure qui prétend faire sortir d'une idée la preuve de la réalité de l'objet de cette idée. Assurément c'était rendre service aux philosophes, que d'essayer de leur faire sentir l'impuissance du pur dogmatisme rationaliste. Le service eût été plus grand, toutefois, si Kant n'avait pas enfreint sa propre défense en voulant prouver par l'idée de l'*inconditionné* l'existence de l'*inconditionné*. Au surplus, l'effort de la critique ne ruinait pas la valeur des démonstrations, logiquement invalidées, aussi radicalement qu'on a paru le croire, car il suffit à ceux qui veulent la maintenir, d'alléguer que la force de l'idée entraîne l'assentiment et motive suffisamment la croyance. En cessant de prétendre à la démonstration des principes dans tout autre sens que celui-là, ils n'abandonnent rien que de chimérique. Et n'est-ce pas précisément la chimère, que dévoilait la critique de Kant?

Examinons, à ce point de vue, la preuve *ontologique* et la preuve *cosmologique*. La première, celle d'Anselme de Canterbury renouvelée par Descartes, consiste en cette simple remarque : qu'en comparant l'idée qu'on a d'un être parfait avec l'idée qu'on a d'une figure géométrique, on trouve que les propriétés de la figure sont comprises dans sa définition, mais sans que pour cela son existence même soit prouvée, au lieu que, s'il s'agit de l'être parfait, l'idée de la perfection comprend celle de l'existence, qui est ainsi démontrée (*Discours de la méthode*, 4e partie). Après un moment d'étonnement, causé par l'apparence sophistique d'un trop bref raisonnement, on peut se dire qu'après tout le philosophe reste enfermé dans sa propre idée, dont ce terme, *l'existence*, n'a pas le don de le faire sortir plus que cet autre, *la perfection*, pour lui exhiber quelque chose au dehors; mais que cette idée ne laisse pas, *telle qu'elle est*, d'avoir une grande portée *parce qu'elle est*. Descartes examine, dans un autre argument, quelle en peut être la provenance, et la fortifie par la recherche de ses titres.

Leibniz a reproché à la preuve ontologique, non pas son idéalité, qui ne lui causait nulle peine, mais une lacune. Selon lui, Descartes aurait eu à démontrer la possibilité de l'être parfait, savoir, en démontrant que l'idée d'un tel être n'implique pas contradiction. Cela fait, il lui eût été permis de conclure *de l'essence à l'existence*. Leibniz se flattait, lui, de démontrer que cette idée n'implique pas contradiction, en la définissant comme celle d'un être qui, n'ayant que des attributs infinis, ne peut rien rencontrer qui soit un obstacle ou une opposition pour son être. Méthode vraiment étonnante! Introduire la contradiction dans l'idée même de Dieu (tous les attributs méta-

physiques étant des contradictions), pour prouver que la réalisation de cette idée ne rencontrerait aucune contradiction et représente en conséquence un être possible!

Au fond, la pensée de Leibniz paraît avoir été que la *Raison suffisante* est le principe du monde ainsi qu'elle l'est de l'intelligence. Par la vertu de ce concept, on passerait de l'idée de la possibilité en général à l'idée de la réalité universelle qui est Dieu. Et de là tous les infinis (Voir l'étude approfondie de M. É. Boutroux : *Leibniz, la monadologie publiée d'après les manuscrits*, p. 80). Le caractère moral de la perfection est étranger à cette théorie.

Kant arrive d'une façon singulière à un résultat analogue, lorsque après s'être longuement et obscurément expliqué sur les *trois* démonstrations de l'existence de Dieu, contre lesquelles les objections générales tirées de la méthode criticiste auraient pu suffire, il conclut à l'improviste à l'acceptation d'une idée de Dieu (dispensée de démonstration), dans laquelle il réunit toutes les contradictions, et qu'il appelle un *idéal de l'Être Suprême sans contradiction et sans défauts*. En effet cet idéal de la Raison pure de Kant, ce « concept qui termine et couronne toute la connaissance humaine », a pour propriétés « la nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence extramondaine, l'éternité sans le temps, l'ubiquité sans l'espace, et la toute-puissance », tous les *attributs métaphysiques* familiers aux théologiens, et le philosophe demande de plus qu'on « écarte de cet être nécessaire et souverainement réel ce qui est contraire à la suprême réalité, et qui appartient au pur phénomène (à l'anthropomorphisme dans le sens le plus large), et qu'on mette de côté toutes les assertions contraires, qu'elles soient *athées, déistes* ou *anthropomorphiques* » (*Critique de la raison pure. Idéal de la raison pure*, § 7).

Quand on entre dans le véritable esprit de la preuve *ontologique*, c'est-à-dire qu'on met de côté la prétention syllogistique de l'argument, pour s'attacher à l'idée primordiale dont il part, on s'aperçoit que les autres preuves formulées dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes sont des dépendances et des explications de cette idée dont elles dévoilent pour ainsi dire la composition. La *causalité*, ajoutée, bien plutôt que substituée à la *perfection*, apporte à l'argument un véritable développement, et qui n'est pas emprunté à la preuve *cosmologique* sous sa forme la plus consacrée. Cette forme, en effet, est l'idée d'une *nature nécessaire*, ordinairement réclamée pour terminer la série régressive des causes (argument *a contingentia mundi*). Mais Descartes en appelle à la cause première comme cause et non point comme nature; la thèse de la création vient en relief.

« Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première et totale »; — « l'idée de Dieu qui est en nous demande Dieu pour sa cause, et par conséquent Dieu existe »; — « il est nécessaire qu'il y ait un être qui existe, dans lequel toutes les perfections dont il y a en nous quelque idée soient contenues formellement, ou éminemment : or est-il que nous avons en nous l'idée d'une puissance si grande, que par celui-là seul en qui elle réside non seulement le ciel et la terre doivent avoir

été créés, mais aussi toutes les autres choses que nous concevons comme possibles peuvent être produites » : — ces propositions de Descartes s'adressent, comme il le dit, à des idées qui sont en nous, et si on n'exigeait pas pour elles une autre sorte d'adhésion que celle qui appartient à des motifs de croire, il faudrait bien leur reconnaître de la force. Ceci admis, il n'est pas moins vrai que Descartes, avant Leibniz, et suivant la tradition théologique, a fait entrer dans l'idée de perfection, d'un côté, celle de la perfection d'être, ou être absolu, avec les attributs infinis, de l'autre, celle des perfections morales, sans montrer qu'elles se puissent allier avec la première, bien plus, en conservant ainsi toutes les contradictions des docteurs scolastiques, sans les voir, ou sans essayer de s'y soustraire. Mais cela n'empêche pas l'argument ontologique, développé par celui de la causalité éminente, de garder, au point de vue de la croyance rationnelle, une valeur que le criticisme kantien a dissimulée. C'est ce que nous avons voulu montrer.

La preuve *cosmologique* a surtout contre elle le concept de nécessité, qu'elle n'éclaircit pas et sur lequel elle prétend se fonder. Comme l'argument se tire de la contingence du monde, à savoir de la série des phénomènes considérés dans un reculement indéfini des uns aux autres, qui fait qu'on ne peut trouver en eux la raison de leur ensemble; et comme il y a à distinguer, dans l'ordre des phénomènes successifs, deux rapports, celui de la succession même, et celui de la causalité, il faut trouver un concept qui les dépasse l'un et l'autre. De là vient que l'*Être nécessaire*, auquel on a recours pour définir le premier principe des choses, est regardé sous deux faces. Elles sont habituellement confondues; la critique de la notion demande qu'on les examine séparément.

1° Si la *nécessité* de l'Être suprême se prend sous l'aspect de la causalité, il faut ou que cet être n'ait point de cause ou qu'il soit la cause de lui-même. *Point de cause* : la question, en ce cas, n'est pas résolue, car elle reste la même qu'elle est pour les philosophes qui ne prétendent pas dépasser la contingence, ou qui, dans l'idée qu'ils se font de la nécessité des choses, ne leur cherchent pas une raison d'être qui les surpasse. *Cause de lui-même* : c'est l'opinion que Descartes avait avancée et ne soutint pas; le concept est impossible à former, car il n'y a que ce qui existe qui puisse être cause, et l'existence cause de l'existence ne nous sort pas du terrain de la contingence sans terme. L'idée de cause étant une relation, on peut, s'il s'agit d'une cause suprême, ou première par définition, la poser relativement à son effet, mais non relativement à sa cause. C'est pourquoi Leibniz n'a pu, dans sa version à lui de la *preuve cosmologique*, donner un sens bien déterminé aux expressions dont il s'est servi pour définir *l'Être nécessaire*; car il le désigne comme *hors de la suite des choses, portant la raison de son existence avec soi, ou en lui-même*, comme il le dit aussi (*Théodicée*, 7; *Monadologie*, 45; *Principes de la nature*, etc., 8); et ce ne sont pas là des termes nets, dans la question. Quoiqu'il ait attribué formellement l'entendement et la volonté à cette *raison suffisante* de l'univers, et qu'il l'ait présentée en consé-

quence comme une puissance créatrice, on a toujours compris que Leibniz n'établissait pas entre la nature créée et le créateur l'espèce de distinction que suppose ordinairement la recherche d'une « démonstration de l'existence de Dieu ».

2° Si la *nécessité* de l'Être suprême se prend sous l'aspect de la succession, elle signifie que cet être n'a pas commencé et que rien ne l'a précédé. C'est donc l'attribut de l'éternité. Il peut s'entendre en deux sens différents, et même contraires. On peut demander que, considéré dans sa nature propre, il ne comporte pas plus de succession réelle en lui-même que par rapport à des antécédents; qu'il soit étranger à tout ce qui est phénomène *dans le temps*; ou bien on peut vouloir dire qu'il se compose de phénomènes de cette espèce, mais dont la liaison, de conséquents à antécédents, manque de terme initial. Dans la première hypothèse, l'intelligence est refusée à l'Être nécessaire, car l'intelligence applique à ses représentations la loi de succession. Il est donc quelque chose qui ne jouit pas de ce que nous entendons par la connaissance de soi: car la conscience suppose le phénomène du rapport du sujet à l'objet, et la mémoire. Et la mémoire suppose le temps. La seconde hypothèse implique le procès à l'infini, qui est une notion contradictoire dans ses termes (art. XLV). En tant qu'éternel ou hors du temps, l'idée de l'Être nécessaire n'est pas assimilable pour l'entendement.

L'argument opposé à l'hypothèse du procès à l'infini, le principe de nombre, ou de totalité, est le seul qui se doive employer dans une démonstration de l'existence de Dieu *a contingentia mundi*. Il conclut à l'*Être nécessaire*, non pas nécessaire de cette nécessité dite de nature, que nuls rapports ne nous mettent à même de définir, et dont l'idée a toujours fait verser les philosophes d'un côté ou d'un autre dans le panthéisme (ici empiriste, là absolutiste); mais nécessaire pour terminer la suite régressive des choses causées à une première cause, de la création au Créateur. C'est l'interprétation simple et naturelle de l'aphorisme si bien trouvé d'Aristote : Ἀνάγκη στῆναι. Et où s'arrêter mieux qu'au plus haut sommet des généralisations intelligibles de notre esprit nommées par Dante, qui les a si étrangement placées dans une inscription à l'entrée de son Enfer : *La divina potestate, la somma sapienza e'l primo amore* (*Dell' inf.*, III, 5)?

89. *A les propriétés du jeu, réalise le bien en jouant* (p. 289). — Quelques éclaircissements sur les premiers principes de l'esthétique seront ici à leur place.

Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'une représentation avec une satisfaction dégagée de tout intérêt. L'objet d'une semblable satisfaction s'appelle *beau*.

Le jugement du goût est contemplatif; c'est un jugement qui, indifférent à l'endroit de l'utilité de l'objet, ne se rapporte qu'à un sentiment de plaisir ou de peine. Cette contemplation n'a pas pour but des concepts. Ce jugement n'est pas un jugement de connaissance, n'est pas fondé sur des concepts et ne s'en propose aucun.

Le beau est ce qui plaît universellement sans concept.

Le jugement esthétique rapporte au sujet la représentation par laquelle un objet est donné, et il ne consiste pas dans la critique des qualités de l'objet, mais s'applique à la forme finale des facultés représentatives qui s'exercent sur cet objet; et ce jugement s'appelle *esthétique*, parce que son motif n'est point un concept, mais le sentiment d'une harmonie dans le jeu des facultés de l'esprit, qui ne peut être que sentie.

La beauté est la forme de la *finalité* d'un objet en tant qu'elle y est perçue *sans représentation de fin*.

Ces définitions empruntées à l'*Analytique du beau* de Kant (*Critique du jugement*, § V-XVII) renferment, malgré l'obscurité souvent reprochée à cet ouvrage trop abstrait, les principes les plus généraux et les plus intelligibles d'un sujet où l'on a beaucoup divagué. La dernière, sous une apparence de contradiction dans les termes, signifie que la représentation du beau est un jeu des représentations qui n'a pas d'autre fin que les représentations elles-mêmes, et où l'esprit se complaît. C'est la *représentation pour la représentation*; c'est, pourrait-on dire, *la vie pour la vie* et *pour l'amour de la vie*, en tant qu'on ne considérerait que le fait de conscience en lui-même.

Si de la représentation on passe à l'action, qui en est, dans la vie, le corrélatif, on définira le principe de l'art *l'action pour l'action*, abstraction faite de ses fins, c'est-à-dire l'action pour le plaisir qu'on lui demande comme sa propre et unique fin, et c'est alors *le jeu*. Ce progrès de la théorie est dû au poète Schiller, disciple de Kant, qui, appliquant à la pensée abstraite du philosophe son intelligence d'artiste, a étendu au libre mouvement des représentations (en dehors de toute utilité) des choses de la vie, et à leur imitation, à leur reproduction et idéalisation comme œuvres d'art, une fonction de l'esprit que Kant avait définie seulement et expliquée en qualité de plaisir contemplatif goûté dans le pur exercice des facultés.

Schiller a pu ainsi donner une réalisation concrète à l'*objet de la satisfaction désintéressée*, à *ce qui plaît universellement sans concept*, à la *forme de finalité sans représentation de fin*, au *beau* en un mot qui est *senti dans le jeu des facultés*. Il en a porté la contemplation dans la vie et dans la nature, il y a dévoilé la source de l'art. Le beau et l'art, en pratique même, et non pas seulement en théorie, ne diffèrent entre eux que comme l'œuvre contemplée diffère de l'œuvre produite ou reproduite par la volonté et le jeu de l'artiste. Il est d'observation, en effet, que le désir d'imiter, de refaire en image, et de fixer de manière ou d'autre ce qui plaît dans le spectacle des choses changeantes suit immédiatement la vue et l'admiration sans intérêt. L'acte qui suivrait le désir n'est empêché que par le manque ou d'habileté chez le sujet, ou de moyens extérieurs; mais tout contemplateur du beau est artiste par goût ou en puissance, et tout artiste, en petit ou en grand, depuis l'enfant dans ses jeux d'enfant jusqu'au sauvage, et puis au poète et au conteur, et à tous ceux qui informent une matière quelconque, sons, paroles, bois, pierre, couleurs, pour créer des images des objets de la nature, ou des symboles des passions des hommes, tout artiste est un metteur en œuvre de représentations, qui

les reproduit et les combine en mille manières, et qui *en joue*, sans autre satisfaction que celle qui se tire de la représentation elle-même avec les impressions diverses dont elle est accompagnée pour le spectateur.

La différence du jeu esthétique et des autres formes auxquelles s'applique plus spécialement le nom de jeu se reconnaît fort bien à l'intervention de l'intérêt du joueur dans ces dernières. Dans les jeux de hasard, et dans ceux de combinaison et de calcul, même sans importance matérielle attachée à l'enjeu, il entre le gain espéré de la partie et l'amour-propre, ou, si ce n'est cela, l'avantage cherché de l'amusement et du passe-temps, au moyen d'événements et d'impressions factices qu'on se procure. Dans les jeux de force et d'adresse, il y a le but d'utilité, directe ou indirecte, avec l'espérance ou la crainte, liées à l'exercice, et qui dominent la satisfaction d'art trouvée dans le spectacle en lui-même. Quant aux jeux amicaux auxquels se livrent les animaux et les hommes, ils offrent deux parts grandement distinctes. L'une est faite des témoignages de tendresse; l'autre seulement relève de l'esthétique.

Il est indubitable que la définition générale du jeu esthétique comprend les jeux des animaux, puisque il en est qui, comme les enfants, imitent, si l'on peut ainsi parler, les actes propres à leur espèce, et s'y complaisent sans aucun autre but, les mêmes qu'ils font dans la partie intéressée de leur vie afin de pourvoir à leurs besoins. Aussi H. Spencer a-t-il considéré les *activités esthétiques* comme une suite de ces *activités du jeu*, qui, chez l'animal dont l'intelligence s'élève à un certain degré, sont reproductives sans intérêt des *activités utiles* ou fonctions nécessaires de son existence. Les états d'esprit que nous classons comme esthétiques, dit ce philosophe, ne se forment pas de perceptions et d'émotions qui soient des anneaux dans la chaîne de nos déterminations de conduite. L'excitation esthétique a lieu chez l'animal, quand certaines de ses facultés s'exercent en vue d'elles-mêmes, abstraction faite de tout avantage ultérieur. Pareillement, notre notion du beau diffère de celle du bon, en ce qu'elle ne se rapporte pas à des fins poursuivies, mais uniquement aux activités en jeu dans les poursuites. H. Spencer essaie de caractériser ces traits intéressants d'une sorte d'histoire naturelle de la représentation en retour sur elle-même, ou des actions de jeu dont elle est ainsi la source, depuis les animaux jusqu'aux enfants, aux sauvages et aux civilisés les plus dégagés des besoins matériels et créateurs des beaux-arts. Cette analyse, dont son auteur déclare avoir pris le point de départ dans un ouvrage allemand (il ne sait plus lequel, et c'est sans doute celui de Schiller) se distingue par un mérite indépendant des vues physiologiques et de la méthode de l'évolution, auxquelles il la rattache. (Voir les *Principes de Psychologie* de H. Spencer, partie VIII, chap. 9.)

Un fait d'observation familière, touchant les animaux de n'importe quelle espèce qui jouent, nous montre assez clairement que l'instinct du jeu n'est pas un produit d'évolution des *activités utiles* lorsqu'elles deviennent physiologiquement sans emploi. Leur expansion principale précède au lieu de suivre ces dernières, dans l'ordre de la vie; l'instinct de l'exercice gratuit des facultés, et le plaisir qui s'y joint, sont innés, et dominent l'expérience. L'esprit du jeu se déploie, chez l'animal, en très grande partie quand il est jeune, avant l'âge où peu à peu, puis définitivement, il doit entrer en lutte avec les autres, soit pour sa défense, soit en concurrence avec eux pour la proie ou pour la propagation de son espèce. Plus tard il s'alourdit, devient défiant et malveillant, et certains frappent par ce *sérieux terrible*, comme on l'a nommé, qui exprime mieux le vrai caractère de férocité bestiale que ne font des sentiments supposés de méchanceté ou de cruauté, plus réellement propres à l'homme. L'animal domestique conserve plus longtemps l'aptitude à jouer, comme il garde aussi des dispositions caressantes, et, dans quelques cas, peut prendre des habitudes complètement étrangères aux fonctions d'agression et de destruction. C'est qu'alors l'expérience de la vie sauvage ne l'a pas endurci et façonné à l'emploi de guerre de ses facultés et de ses organes. Il paraît donc y avoir dans l'animalité, dès qu'elle atteint l'intelligence, une donnée de sentiment supérieure aux conditions empiriques de l'existence, et plus profonde. C'est une puissance de vie plus noble qui se manifeste dans la faculté de jouer.

Le principe du jeu a été défini par Schiller, d'un côté, dans sa plus haute généralisation, ou comme *liberté* dans la nature, de l'autre, en sa plus parfaite application à l'idéal de la personne humaine soustraite aux peines et aux obligations de la vie mortelle. « Même à l'être irraisonnable, dit ce grand poète, la nature a donné au delà du besoin : elle a fait briller jusque dans les ténèbres de la vie animale une lueur de liberté » : et, après avoir rappelé les mouvements joyeux et sans but des animaux, le chant des oiseaux : « L'animal *travaille* quand une privation est le mobile de son activité, et il *joue* quand la plénitude de la force est ce mobile, quand une vie exubérante s'excite elle-même à l'activité. Même dans la nature inanimée se montre un luxe de forces et une latitude de détermination que, dans ce sens matériel, on pourrait fort bien nommer *jeu*. L'arbre produit d'innombrables germes qui avortent sans se développer, et il pousse bien plus de racines, de branches et de feuilles, organes de nutrition, qu'il n'en emploie pour la conservation de l'individu et de l'espèce. Ce qu'il rend aux éléments de sa sève exubérante, sans en user, la vie peut le dépenser en mouvements libres et joyeux. C'est ainsi que la nature nous offre déjà, dans sa sphère matérielle, comme un prélude à l'illimité, et que, là même, elle supprime en partie les chaînes dont elle se délivrera complètement dans l'empire de la forme. Pour passer de la contrainte du besoin, ou du *sérieux physique*, au *jeu esthétique*, la contrainte de la surabondance, ou le *jeu physique*, lui sert de transition, et, *avant de secouer, dans la suprême liberté du beau, le joug d'une fin quelconque*, elle se rapproche déjà, au moins de loin, de cette indépendance, par le libre mouvement qui est à lui-même sa fin et son moyen. »

Il faudrait pouvoir citer, plus qu'il ne convient ici, de longs passages du développement donné aux premiers principes du beau et de l'art, mais, les définitions générales une fois comprises, le sens de

quelques formules que nous pouvons extraire des explications de Schiller paraîtra peut-être assez clair :

« En tant que le besoin de réalité et l'attachement au réel ne sont que la conséquence d'un manque et d'un défaut, l'indifférence pour le réel, et l'intérêt pour l'apparence sont une véritable extension de l'humanité et un pas décisif vers la culture ». — A ceci se rapportent les exemples si connus du goût pour la parure, spécialement et tout d'abord chez les sauvages.

« La réalité des choses est l'œuvre des choses; l'apparence des choses est l'œuvre de l'homme, et une âme qui se repaît de l'apparence, ne trouve déjà plus de plaisir à ce qu'elle reçoit, mais à ce qu'elle fait. » — Ceci doit s'entendre sans préjudice de l'inviolable vérité, mais, « la vérité sauve, mépriser l'apparence, serait mépriser les beaux-arts, dont elle est l'essence ».

« L'objet du tact est une puissance que nous subissons, l'objet de la vue et de l'ouïe une forme que nous créons. » — Ces organes des sens donnent des formes subjectives propres à ce qui n'est au dehors que mouvement. Aussi est-ce sur leurs objets que s'exerce éminemment l'instinct formel imitatif : « Nous détachons de l'être le paraître, et en disposons suivant des lois subjectives ».

« L'objet de l'impulsion sensible se nomme *vie*; l'objet de l'impulsion formelle se nomme *forme*, au propre et au figuré, et embrasse les qualités des choses en leurs rapports avec les facultés intellectuelles. L'objet de l'instinct de jeu, représenté dans une formule générale pourra se nommer *forme vivante* : notion qui désigne toutes les qualités esthétiques des phénomènes, et en un mot tout ce qu'on nomme *beauté*. » — *Forme vivante* s'entend de la forme vivé de notre sentiment, différente de l'abstraction du concept en notre pensée.

« Dans toutes les situations où l'homme peut se trouver, c'est *le jeu, le jeu seulement* qui peut le rendre complet et qui développe sa double nature. L'agréable, le bon, le parfait, l'homme les prend *seulement* au sérieux, mais avec le beau il joue... Mais c'est vainement que nous chercherions dans la vie réelle la beauté dont il est question ici. Le beau de l'existence réelle est digne de l'instinct de jeu réel; mais par l'idéal de beauté que pose la raison est donné aussi un idéal d'instinct de jeu, que l'homme, dans tous ses jeux, ne doit jamais perdre de vue. » — C'est pour répondre à l'objection de ceux qui craindraient d'abaisser l'art en l'assimilant à *un jeu*, que Schiller s'élève à cette hauteur, et nous fait comprendre ce que c'est que *le jeu*. Il rappelle et caractérise l'idéal du beau plastique et l'idéal de la nature humaine, que l'art grec a réunis dans la conception de la beauté sculpturale et de l'existence sereine et sans besoins des dieux de l'Olympe. Il peut conclure sans paradoxe, pourvu qu'on l'entende bien :

« L'homme ne joue que là où il est homme dans la pleine signification du mot, *et il n'est homme complet que là où il joue*. Cette proposition peut paraître paradoxale; elle acquerra un grand sens, un sens profond, quand le moment viendra de l'appliquer à la fois au sérieux de la vie et de la destinée; elle portera, je vous le promets,

l'édifice entier de l'art esthétique, et de l'art de la vie, plus difficile encore. Mais aussi c'est dans la science seulement que cette proposition est inattendue; depuis longtemps déjà elle vivait dans l'art et dans le sentiment des Grecs, les interprètes les plus éminents de l'art : seulement ils transportaient dans l'Olympe ce qui devait être réalisé sur la terre » (Schiller. *Lettres sur l'éducation esthétique, passim*).

Ce qui devait être réalisé, l'expression est assurément singulière, mais la conception de Schiller nous offre la vue idéale la plus élevée qu'on puisse obtenir de la nature humaine, à la condition de retrancher du type moral des dieux olympiens, tel qu'il est sorti des mythes naturalistes, et de l'imagination anthropomorphique des interprètes de ces mythes, les traits de passion qui répugnent à la justice. Cette réserve faite, on peut prendre l'*homme esthétique*, donnons-lui ce nom, l'*homme parfait*, non point parfait de cette perfection que la métaphysique religieuse a cherchée dans l'anéantissement de la vie, mais parfait d'une perfection restée humaine. C'est celle qui consisterait dans l'accomplissement des fonctions individuelles et sociales; ce serait un état d'où le besoin et le devoir seraient évacués à la fois, après avoir achevé leur œuvre : d'une part, les appétits et les passions dégagés des effets de la privation et de la lutte pour l'existence, les désirs devenus adéquats à la destinée; de l'autre, la vertu affranchie de l'obligation par l'habitude et par la certitude de toujours bien faire spontanément.

Suivant une telle conception, il est clair que la vie humaine se développerait en pleine liberté, tout entière dans les sphères du beau et de l'art. Elle pourrait admettre encore, mais en manière de fiction poétique seulement, l'imitation rétrospective de la vie *avant l'ère du bonheur*, quelque chose comme ces tragédies où nous faisons revivre sous nos yeux les malheurs d'Œdipe, les atrocités de la famille des Atrides. Cette vie passée ne serait plus alors qu'un inoffensif souvenir, ineffaçable cependant, immortel, comme la mémoire doit l'être dans une vraie doctrine d'immortalité.

Une vie ainsi conçue, idéal de ce qu'on appelle ordinairement le « rêve du bonheur » est celle qu'une religion qui veut rester humaine en s'élevant au divin doit toujours proposer comme l'objet le plus élevé de la foi et de l'espérance à ses fidèles. Nous croyons pouvoir dire que le polythéisme gréco-romain, le judaïsme, l'islamisme et le christianisme, en leur essence commune et populaire y ont été attachés, très opposés en cela aux doctrines orientales. Quand nous transportons à l'idéal social l'idéal du salut individuel, qui a été le seul défini dans l'enseignement de ces religions (à part l'essai de la loi mosaïque), l'expérience nous force d'avouer que l'application générale de la justice est incompatible avec les conditions terrestres, et avec le caractère humain, tel qu'il nous est donné. Le mal empirique et la solidarité du mal dénoncent l'utopie (art. C-CII). Les grandes échappées de vue de l'auteur des *Brigands* et de *Don Carlos*, quand la philosophie de l'art le conduit à la philosophie sociale envisagée avec sérénité, retombent à une conclusion triste. C'est la retraite de l'âme en elle-même, refuge unique, et difficile encore, pour l'homme

inséparable de son milieu, quoi qu'il tente, et trop heureux, si le sort lui permet un isolement relatif.

Un État esthétique, tel que le définit la théorie de Schiller, est celui où, « au milieu de l'empire formidable des forces, et de l'empire sacré des lois, l'impulsion esthétique formelle crée insensiblement un troisième et joyeux empire du jeu et de l'apparence, où elle délivre l'homme des chaînes de toutes ses relations et le débarrasse de tout ce qui s'appelle contrainte, tant au physique qu'au moral ». L'état des forces peut comporter la société possible, et l'état des mœurs la rendre moralement nécessaire; mais le beau seul donne à l'homme le caractère vraiment social. Les autres formes de perception divisent l'homme et la société; celle-là seule a le caractère de l'union. Le beau fait le bonheur des êtres, qui, sous sa magique influence, oublient les limites où ils sont renfermés. Une parfaite égalité règne en cette parfaite liberté.

Mais l'État esthétique existe-t-il? se demande le poète à la dernière page de son ouvrage. « Où le chercher? Il existe, quant au besoin et à l'aspiration, dans toute âme douée de sentiments délicats. En fait, comme l'Eglise pure, et comme la République pure, on pourrait tout au plus le trouver dans un petit nombre de cercles choisis, où, conservant son originalité, l'on prend pour règle de sa conduite la belle nature et non une fade imitation des mœurs étrangères; où, marchant à travers les relations les plus complexes avec une hardie simplicité et une calme innocence, l'homme n'a besoin ni de léser la liberté d'autrui pour maintenir la sienne, ni de dépouiller sa dignité pour montrer de la grâce. »

L'auteur, à la fin de l'article de revue où ses *Lettres sur l'éducation esthétique* étaient publiées, ajoutait en note, ironiquement : « Comme tout bon État doit avoir sa constitution, on peut aussi en réclamer une pour l'État esthétique Je n'en connais pas encore. » Et il réclamait l'indulgence du lecteur.

L'isolement relatif nécessaire à l'essai de réalisation de l'État esthétique inconsciemment réduit à l'enceinte de l'individu, est celui que préconisent ceux des artistes et des amateurs d'art que séduit le principe de *l'art pour l'art*. Ils se séparent, en effet, de la société, de deux manières. L'une, par la répugnance que plusieurs éprouvent à se soumettre aux gênes et aux charges communes, et cette répugnance est trop bien motivée *esthétiquement*, mais injuste, quand ils réclament le droit, — et ceux-là ne sont pas les plus vaillants, — d'être nourris par le public sans lui apporter la contribution d'aucun travail *utile*. L'autre manière de se séparer, à laquelle convient plus proprement la formule, consiste à vouloir goûter individuellement la vie esthétique, ou contemplative ou productive des œuvres d'art, en traitant par le mépris les goûts et les jugements communs des hommes, sans attribuer ni devoir à l'artiste pour le service de l'humanité, ni fonction à l'art, autre que de procurer à quelques favorisés du génie ou de la fortune un ordre particulier de jouissances exquises.

Il y a, au surplus, l'artiste pessimiste, — c'est ordinairement le plus puissant, — comme il y a l'artiste optimiste, et l'optimiste dilettante, et

tous deux peuvent être sujets à s'enfermer dans la jouissance esthétique, telle qu'ils la sentent, et à mépriser le vulgaire, ses goûts et ses intérêts. Cependant il est difficile que l'objet de l'art, admiré dans sa pure forme, éteigne tout autre sentiment dans l'âme de l'esthète, à moins que l'égoïsme et l'orgueil ne le rendent indifférent au sort du monde entier. Cette considération tranche la question de l'art pour l'art; nous ne pouvons admettre que l'esthète soit tout l'homme, ni que l'esthétique, en une société, prévale sur la morale. Mais alors nous rencontrons une apparente contradiction, qu'il faut lever. Si le beau, par définition, est *l'objet d'une satisfaction dégagée de tout intérêt*, comment se fait-il que l'art, qui a pour objet la production du beau, ait des intérêts à consulter dans son œuvre, ou, mieux encore, un intérêt moral à poursuivre?

La fonction de l'art est toujours, quelles qu'en soient la forme ou la matière, une *imitation*, pour employer ce terme aristotélique, exact, irréprochable, mal compris seulement parce qu'on en rétrécit la signification. D'ailleurs, il est assez connu que l'imagination n'a pas proprement la puissance de *créer*. Or, à son point de départ, chez l'artiste, à son point d'arrivée chez le spectateur ou auditeur de l'œuvre, l'objet reproduit, imité, est fait de représentations qui portent des sentiments avec elles. Le beau est une représentation; la musique elle-même, impropre, à ce qu'il semblerait, à recevoir l'application d'un terme plus communément adapté aux arts plastiques, ne peut fournir que des représentations, puisque les sons ne peuvent être autre chose, ni comme sensations, ni dans les sentiments dont ils sont les porteurs et les transmetteurs. Enfin et très éminemment, la poésie lyrique, épique, dramatique, tous les arts de la parole se terminent à des représentations. C'est dire que l'œuvre de l'art et le beau partent toujours de certaines pensées, de certains sentiments, et en sont inséparables, et toujours y aboutissent. Il n'est donc pas possible que l'art et le beau soient *désintéressés* en ce sens que l'artiste n'ait pas des pensées, ou n'éprouve pas des sentiments d'un ordre qui touche l'*intérêt* (l'utile ou le moral), et que son œuvre n'en éveille pas de tels. Le désintéressement que l'esthétique réclame ou constate exige seulement que ses objets, produits ou contemplés, ne fassent point partie de la série des modes psychiques qui visent directement le bon et l'utile et dictent les déterminations de conduite. C'est dans ce sens que les définitions doivent être prises et que l'assimilation de l'art au jeu se justifie jusqu'au point d'admettre la comparaison avec les jeux des animaux, qui sont à l'imitation des fonctions de leur vie de besoin, et n'en font point partie.

Le principe du désintéressement ainsi compris suffit pour expliquer que les œuvres d'art perdent en beauté, — comme cela se voit surtout dans le roman, le drame ou la comédie, — quand l'auteur laisse paraître l'intention d'instruire et de moraliser; car alors il tente de pénétrer dans la sphère du bien et du devoir, de prescrire ou d'interdire directement des manières de penser ou d'agir, au lieu de présenter des images de ce qui est, de ce qui se pense et de ce qui se fait. Le but formel étant la représentation et l'imitation, la vérité du

tableau doit être de règle. Or il est à peu près inévitable que l'artiste qui se propose formellement de moraliser par le roman ou par le drame, dans la peinture des mœurs, altère la vérité des faits, la probabilité des événements, les traits des figures. Et il manque le but, non seulement comme peintre, mais comme moraliste aussi. Car, soit que celui à qui la leçon est destinée perçoive le faux dans le tableau, ou que le sermon ne lui semble pas à sa place, il réagira contre l'intention de l'artiste, il ne se sentira pas ému. Et l'art doit émouvoir.

L'idéalisation des figures reproduites par l'art, dans toutes les branches de l'art plastique et de la poésie, n'est nullement exclue par le précepte d'observer la vérité. Il faut seulement, c'est un point essentiel, mais suffisant, que le caractère de l'inspiration soit visible et qu'on ne s'y puisse tromper. La représentation artistique n'est pas celle *de la chose*, mais celle *de la représentation que l'artiste a et qu'il veut transmettre de la chose*. En tant que son imagination la transforme, il la donne à contempler comme possible, quelquefois aussi comme irréalisable, mais belle en sa conception, et à laquelle il ne manquerait que des conditions d'existence. L'exagération voulue dans les peintures est une sorte d'idéalisation; elle ne trompe pas, elle sert à faire ressortir des traits sur lesquels l'artiste veut appeler l'attention. C'est à travers sa représentation que la nôtre se modèle, et que notre sentiment se fixe sur l'objet et sur ses rapports. C'est donc une vérité complexe à percevoir, au lieu d'une vision pure et simple où il n'entrerait rien de l'idée et de la passion du poète, du romancier et du peintre. Si l'on tient compte de ce fait, que c'est leur pensée, et celle bien souvent dont ils n'ont pas eu la claire conscience en leurs compositions, qui nous parvient dans leurs œuvres, on comprendra comment l'enseignement que nous tirons de l'art n'est pas proprement une leçon que l'artiste, le véritable artiste, ait voulu nous donner. Il nous a transmis la représentation qu'il s'en fait.

Il est tellement vrai que la représentation d'ordre désintéressé, et son expression externe, qui sert à la transmettre et à la communiquer sous des modes divers, sont toute l'essence définissable du beau qu'il est permis de douter que la beauté des scènes de la nature ait été perçue par l'homme avec le sentiment particulier qui est celui de l'artiste, avant qu'il ait *réfléchi* le spectacle en lui-même, et puis projeté, extériorisé le tableau, comme s'il était son œuvre propre réalisée au dehors, et non l'œuvre de la nature en lui. Telle est probablement la vérité; le beau n'est pas dans la chose, il est dans le sentiment, il se lie intimement à l'idée de création, à l'idée de puissance: et celle-ci conduit naturellement à l'idée d'imitation, ou de reproduction, qui ne tarde pas à s'appliquer partout où elle ne trouve pas trop de difficultés à vaincre, et même alors que l'homme ne peut prétendre qu'à des approximations grossières, telles que les sculptures des hommes primitifs.

Cette représentation objective est l'essence définissable du beau (en tant qu'il ne se mêle aucune idée d'utilité ou de nocivité à la reproduction de l'objet), mais le sentiment du beau en lui-même, ou comme tel, a deux propriétés qu'il faut toujours sous-entendre, sans lesquelles on ne tiendrait qu'une abstraction, et qui échappent à la définition proprement dite. L'une, rapportée à l'objet, est qu'il *plaît universellement*, ce sont les termes de Kant, et que toutefois, *ne correspondant pas à un concept*, le plaisir ne saurait être unifié et universalisé effectivement. C'est le lieu d'une contradiction pratique dans les jugements. L'autre propriété est celle qui a donné matière à de nombreuses et infructueuses recherches de définitions portant sur les idées d'ordre et d'harmonie. Le caractère le plus général qui nous paraît la désigner consiste en ce que, indépendante de la satisfaction d'ordre sensible causée par la contemplation du beau, il y a une satisfaction, plutôt intellectuelle, qui tient à la perception ou à l'imitation d'un ensemble et d'une série de relations qui s'unissent et se coordonnent pour la composition et dans l'analyse des choses.

Il n'y a pas de sujet où cette qualité du beau apparaisse mieux que celui de l'art appliqué à l'imitation des œuvres et des sentiments des hommes; il comprend la poésie, dans l'acception la plus large, et l'histoire. Ce sujet, le tableau de l'humanité peint par elle-même, est, plus que tout autre, inséparable des jugements portés sur les mœurs et les actes des hommes, quoique l'écrivain, le plus souvent, ne les prononce pas. Nous sommes ramenés à la question du rapport de l'art à la morale. Le poète, en ses œuvres épiques ou dramatiques, représente le bien et le mal dans les pensées, dans les paroles et dans les actes : le bien et le mal, et aussi le beau et le laid, puisque le jugement moral est apte à provoquer en un sens ou en l'autre le jugement esthétique; et il semble contradictoire que l'imitation puisse être belle quand l'objet est laid. Le poète lyrique, lui, exprime ses sentiments propres et veut nous les faire partager, comme étant ou pouvant être ceux de l'homme en général, et non pas seulement d'un simple individu, malgré leur forme personnelle. Or, on ne refuse pas la beauté, dans de telles œuvres, à tout ce qui ne paraît pas conforme à la vérité ou à la moralité. La conciliation de certaines recherches du laid avec la beauté de l'œuvre, dans les arts plastiques, pose le même problème de la manière la plus accusée.

Il ne s'agit pas ici de la beauté technique qui, dans chaque branche de l'art, peut être obtenue par le talent du poète ou du peintre indépendamment du sujet, car la difficulté serait en ce cas levée par une simple distinction très commune. La question est d'expliquer comment l'imitation artistique du mauvais et du laid peut non seulement ne pas porter atteinte au bien et au beau dans l'âme du contemplateur de l'œuvre, mais, en toute œuvre d'un art sérieux et profond, sert à fortifier sa moralité, agrandit ou épure ses jugements, oblige son sentiment propre à jaillir, et produit ainsi des effets spéciaux de beauté intellectuelle et morale qui réconcilient l'esthétique et l'éthique. La difficulté est résolue par le rapprochement de ces deux points, qu'il faut admettre, mais qui sont également réclamés par une morale rationnelle; l'un, que la représentation d'art est par elle-même utile et bonne; l'autre que la vérité doit être observée dans la représentation.

La moralité n'est engagée dans les œuvres d'art qu'en ce qui peut toucher directement ou indirectement la conduite humaine, influer

sur les sentiments, modifier les jugements. Si tout ce que ces œuvres offrent de faits, en spectacle, expriment ou suggèrent de pensées, devait ne présenter que de bons exemples, ne donner que de bonnes leçons, ne supposer que de bonnes maximes, il faudrait ou altérer profondément la vérité dans ce qui aurait à passer cependant pour la représentation du réel, ou renoncer à rien représenter qui pût faire ou sembler faire opposition à des idées convenues en matière « de foi et de mœurs » : vouer l'art au mensonge, ou lui refuser tout sujet sérieux. Le premier parti est contraire à la morale, à l'exigence propre de l'art, et manque toujours l'effet cherché. Le second peut convenir à une société dirigée théocratiquement, dont les chefs regardent l'ignorance comme le moyen de la réalisation du bien par l'obéissance des sujets.

L'une des propriétés essentielles d'une société libre consiste en ce qu'elle doit prendre, pour se gouverner, connaissance d'elle-même et des traits généraux de la nature humaine diversement représentée par les individus. L'histoire et la poésie accomplissent pour elle cette œuvre de vivante psychologie, ou d'observation de l'humanité : l'une est une sorte de vue rétrospective et de reproduction des choses du passé, ainsi rendues pour ainsi dire à l'expérience actuelle, afin de servir de guide à l'action; l'autre est une espèce de reproduction aussi : celle de l'âme tournée vers elle-même, s'il s'agit de poésie lyrique, et se parlant, s'écoutant, s'extériorisant pour se transmettre et aller à la rencontre des autres âmes; et, s'il s'agit de poésie épique ou dramatique, ou romanesque, s'efforçant de retrouver les sentiments et d'imiter les actes et les paroles des hommes qui ont marqué la plus forte trace dans la mémoire des descendants, et même enfin de reproduire ce qui touche ou intéresse dans le présent. Ces œuvres qui paraissent quelquefois descendre jusqu'à la peinture de l'individuel, ont cependant ce caractère de l'art, que l'individuel traité par l'imagination se généralise et peut donner à des traits particuliers une valeur de types. Ce mérite appartient surtout aux productions poétiques de l'ordre le plus élevé. Aristote l'avait en vue quand il disait la poésie plus *vraie* en un sens que l'histoire. Elle représente des rapports généraux, tandis que l'historien est tenu à l'exactitude de faits tout empiriques et accidentels. Des deux côtés, la fonction d'enseignement s'exerce pour une société et fournit la complète application du précepte *Connais-toi*. Or la morale ne permet de douter ni qu'il ne soit bon que l'homme se connaisse, ni qu'il n'y ait une grande dépendance entre la vraie connaissance de soi-même et la connaissance de l'humanité.

L'art remplissant cette fonction, et s'attachant à représenter en leurs variétés et leurs complexités les relations humaines, ses œuvres doivent comprendre le bien et le mal; c'est l'exigence de la vérité. Le laid y entre donc avec le beau et peut, comme objet de l'art, paraître une partie du beau, ce qui est paradoxal. Il n'y a rien là que de très juste, si l'on observe que ce n'est pas le laid, à parler simplement, qui entre dans une œuvre belle, mais le laid en son rapport avec le beau : en son rapport et en son opposition. L'antithèse est partout dans l'art; il n'est pas étonnant qu'elle en fournisse les plus grandes

beautés, quand elle en est le principal élément. Elle résulte de ce dualisme en toutes ses relations qui est inhérent à la vie humaine. Il suit de là que le jugement moral applicable à l'œuvre d'art dépend toujours de la manière dont l'artiste traite les relations qui sont de son sujet et, directement ou indirectement, incline à communiquer certains sentiments, ou les sentiments contraires. Les cas ont leurs difficultés, les appréciations sont parfois délicates. En somme, l'impression causée et l'action morale tiennent à l'intelligence, au caractère et aux dispositions du spectateur ou auditeur, et on n'a jamais prétendu que l'œuvre, même la plus irréprochable, dût être adaptée à toute personne indépendamment de l'âge, du sexe, de l'éducation et de la nation. La réaction attendue de l'esprit auquel on soumet des représentations de telle ou telle nature, intellectuelle ou émotive, est le point essentiel. Il n'arrive pas tous les jours qu'un artiste soit en communion avec un peuple entier, pas plus qu'on ne voit l'unanimité se déclarer en présence des événements. La réaction passionnelle des particuliers est le principe des effets de moralité, favorables ou défavorables, produits chez eux au choc de la réalité, dans la vie. Il n'en saurait être autrement des effets de l'art.

La loi qui domine toute la question est celle de la vérité à observer dans les relations; c'est de la vérité seule que toute émotion doit se tirer; ou, s'il s'agit d'une fiction, il la faut ouverte, logique, et justifiée par un but clair. Il n'est pas de sujet qui soit à repousser *a priori* pour un manque de beauté ou de moralité directement appréciables. Les tableaux du crime et de la misère sont du domaine de l'art, pourvu qu'ils s'offrent sous un aspect généralisable pour le sentiment, tout en étant peints avec des traits particuliers, réels et vivants. Il ne faut qu'éviter ce qui approcherait trop de causer une douleur *sensible* (intéressée par conséquent). Mais dès les premières analyses esthétiques, Aristote avait compris que la *terreur* et la *pitié*, émotions dont la communication est essentiellement recherchée par la tragédie, non seulement n'affectent pas péniblement le spectateur, mais lui plaisent, et se transforment dans son âme en d'autres qui sont une sorte d'*épuration* des premières. La doctrine admirablement esquissée dans cette simple observation de génie est applicable à tout ce que les arts peuvent offrir d'images, ou rappeler de faits qui par eux-mêmes ne devraient causer que l'affliction ou le dégoût. L'art ennoblit et embellit toute chose et toute pensée qu'il transporte dans une région de l'esprit où il les généralise en tant que représentations, et les fait apparaître comme des vérités, objets pour nous de sentiments et de jugements désintéressés.

Notre intérêt à éprouver ces sentiments, à former ces jugements, est très grand, puisqu'il se rapporte, nous l'avons dit, à notre connaissance de l'homme et des choses humaines. C'est une forme de participation et de solidarité que la poésie et l'histoire nous créent ainsi avec notre espèce. L'art est donc d'une souveraine utilité pour l'individu et pour la société. Il faut se garder de confondre cet intérêt moral, commun aux fins de l'art, avec l'intérêt individuel qui doit disparaître de la représentation esthétique.

SIXIÈME PARTIE

LES SOCIÉTÉS

CVI

L'idée de société ne saurait être mieux éclairée que par sa comparaison avec la notion de nombre, car elle nous offre, dans la corrélation nécessaire de l'individu et du corps social, une claire analogie avec cette corrélation plus abstraite de l'unité et du nombre qui forment le tout. C'est la différence qui est à rechercher, et qui est instructive ; en la définissant, nous définirons l'individualité comme quelque autre chose que l'unité, et la société comme quelque chose de plus que l'agglomération. Il suffit de poser ainsi la question, pour reconnaître aussitôt que les idées de *fonction* et de *fin* sont celles qui s'ajoutent à l'idée de *numération*. L'individu a une fonction à remplir, et non pas un simple rang d'ordre sériaire à tenir dans la société; la société représente une fonction corrélative, complexe, enveloppante, et l'individu a sa fin propre dans la fin plus générale de la société. Les deux fonctions sont coordonnées, les deux fins sont coordonnées. C'est du moins ce que comporte le concept. Empiriquement, la coordination est le problème social à résoudre.

La monadologie appliquée au monde organique terrestre nous montre le principe général de la société, en son rapport avec l'individu, réalisé dans ce fait, que

tout organisme nettement constitué se résout, d'organe en organe, en des monades, fonctions déterminatives les unes des autres en vertu de l'harmonie préétablie. Chaque monade, depuis les monades *servantes*, au plus bas degré de cet ordre, est un individu, un individu psychique, défini dans ses qualités et dans son action. Chaque organisme, et, dans l'organisme, chaque organe est une société qui a une fin, pour laquelle les individus sont des moyens, tout en ne laissant pas d'aller à des fins particulières en remplissant leurs fonctions. Et si l'on observe les classes mêlées du monde vivant pour les échelonner suivant leurs degrés de perfection, on constate, aux degrés supérieurs, que l'individu et la société non seulement existent avec une coordination organique merveilleusement complexe, mais encore arrivent tous deux à la connaissance d'eux-mêmes : celle-ci dans celui-là seulement, la conscience étant toujours donnée dans l'unité, non dans le multiple. La constitution des monades centrales est le moyen de cette fin (art. XXII-XXXVI).

Les termes *individu* et *société* prennent ainsi un sens psychique qui fait suite au sens biologique. Les degrés de l'individualité partent d'individus obéissant à leur loi comme derniers éléments d'organes dont ils ne peuvent troubler les fonctions et les fins par leurs déterminations, si ce n'est quand ils sont eux-mêmes atteints par des actions étrangères. Les organes sont, par rapport à eux, des sociétés qui fonctionnent à titre individuel pour les fins d'organes plus compréhensifs, sociétés supérieures déjà et de plus en plus susceptibles d'éprouver des modifications indépendantes, jusqu'à ce qu'on parvienne à des organismes chez lesquels la complexité la plus grande se réalise en constituant des individus distincts, et enfin séparés, représentés par des monades dirigeantes et conscientes. Ces individus sont capables de s'opposer et de se combattre aussi bien que de s'unir pour des fins communes, même

quand ils appartiennent à l'espèce d'organisme commun formé par une *espèce* vivante, c'est-à-dire issue d'ancêtres communs. Ils constituent alors des sociétés qui ne sont plus des organismes, et dont le caractère consiste en ce que leurs membres peuvent contrarier l'intérêt social en poursuivant leurs fins individuelles. La société peut alors réagir, mais seulement en tant qu'elle a son intérêt représenté par les instincts ou passions de ses autres membres; elle supprime en ce cas, généralement, le membre révolté, quand elle en a le pouvoir.

Les sociétés animales présentent des complications et des variétés singulières, allant des modes d'association les plus liés à la constitution physiologique de l'espèce, et les plus instinctifs chez les individus, à ceux où le lien prend la forme d'agrégats principalement motivés par l'accord des fonctions et des intérêts. Chez les espèces supérieures où la société prend cette dernière forme, l'antagonisme des individus, relativement à des espèces étrangères, ou dans la leur propre, se développe plus ou moins. Enfin, c'est dans l'humanité que se marque essentiellement l'antinomie entre le lien social et sa continuelle rupture, du fait de ses membres liés. La raison et la passion à la fois, les lois intellectuelles, les vues d'utilité, la bienveillance, la sympathie portent à l'union; mais les divergences de situations, d'intérêts et de sentiments introduisent partout des motifs de scission et de luttes. L'idée du contrat, la justice positive, cette application volontairement bornée de ce qu'on pourrait croire la justice pure, et tous les arrangements, toutes les institutions qui relèvent implicitement ou explicitement d'une convention sont la ressource de l'humanité pour remédier à la contradiction du corps social et de ses membres. C'est par ce moyen que la société revêt le caractère psychique et atteint le sentiment de son existence et de son œuvre, dont il n'y a hors de l'homme que de très imparfaites approximations, car les sociétés les plus

semblables aux siennes par certaines œuvres collectives en sont par l'esprit les plus éloignées.

L'idéal de société parfaite indiqué par la marche de cette loi serait une relation de l'individuel au social, où la complète distinction des individus, comme organismes, serait compensée par une complète harmonie de rapports physiques entre eux, équivalente à une fonction d'organisme commun, et où les déterminations actives des monades centrales et dirigeantes, se conformant elles-mêmes à cette harmonie, se produiraient constamment, soit dans l'ordre de la passion, soit par des jugements réfléchis, d'accord avec les lois générales de la raison, et seraient toujours adaptées aux conditions de l'expérience, toujours dirigées vers les justes fins de chacun et de tous en toutes circonstances. Imaginons qu'un tel ordre total de perfection des êtres et de leurs relations ait été celui de l'institution première du monde créé, société parfaite, et rendons-nous compte des différences qui caractérisent les sociétés actuelles sur le globe terrestre.

CVII

La séparation et l'opposition des organismes sont la différence capitale, entre l'idée de la société parfaite et nos sociétés empiriques, mais il importe de la voir exactement où elle est, pour ne pas accuser à tort l'individuation. Ce ne sont nullement nos perceptions et nos constantes et nécessaires représentations de personnes données dans des corps organisés séparément les uns des autres, ce ne sont pas ces images qui sont en contradiction avec l'idée essentielle de l'unité et de l'universalité possibles de vie et de société des êtres; car rien *a priori* n'empêche de concevoir de telles séparations physiques, qui mettent en relief pour notre

imagination la loi d'action et de réaction mutuelles des individus et la libre disposition qu'ils ont des forces externes, comme se conciliant avec la donnée d'une complète harmonie physique de moyens et de fins entre des organismes distincts pour les sensations de la vue et du toucher et en possession de la liberté de leurs mouvements. La séparation réelle et profonde est due à l'interposition et à l'intervention d'une matière morte dans la constitution et dans les rapports des organismes. Ils ont, pour derniers éléments de composition organique, des cellules; mais il existe, outre cette matière cellulaire vivante, une matière composée de monades en dehors de toute organisation, dans les éléments de laquelle les cellules et leurs composés se divisent et se résolvent; et cette résolution survient pour tout composé organique de monades, à un certain moment, et c'est la mort. Les sociétés empiriques sont formées d'individus mortels, associés séparables par la mort après n'avoir été unis qu'imparfaitement dans la vie, à cause de la présence et de l'action des éléments et des forces inorganiques dans leur être et dans toutes leurs relations.

Il est possible de concevoir un état de choses dans lequel les masses, les composés divers et la circulation de la matière atomique seraient exclusivement employés et adaptés à la composition et à l'usage des corps vivants et de leurs rapports mutuels, de manière à ne laisser jamais de résidus hors de ce que les organismes ont à mettre en œuvre pour les fonctions vitales, et de ce qui est indispensable extérieurement pour le service de la vie de relation (art. XXIX). Mais l'état que nous offre l'expérience sur le globe est tout différent. Nous y voyons : 1° d'immenses agglomérations de composés atomiques inorganiques, sans aucune fonction utile qui ne soit mêlée d'une grande partie d'actions inutiles ou nuisibles, et disposés en très faible partie seulement pour le service des organismes dont ils sont indépen-

dants par leurs modes généraux d'action; 2° des forces naturelles brutes qui enveloppent et surpassent de toutes parts les corps vivants formés par les sociétés de monades, et qui sont des conditions nécessaires d'existence pour ces corps, et ne les laissent vivre que là et autant que leur propre expansion se renferme dans certaines limites; 3° des individus d'espèces végétales et animales, en nombres incalculables, produits successivement, vivants et mourants, et dont les plus individualisés par leur organisation ne trouvent qu'avec de grandes difficultés, pendant qu'ils vivent, dans les milieux où ils sont placés, des ressources suffisantes pour leur entretien. Détaillons rapidement ces trois différences d'avec l'idéal de la société intégrale.

La première des vastes agglomérations sans utilité ni raison est le globe terrestre lui-même, masse hors de proportion avec tout organisme imaginable. Sa partie libre est une surface exposée aux irruptions et aux cataclysmes, aux phénomènes déréglés des volcans et des eaux, et dont quelques endroits seulement offrent un terrain favorable à l'établissement et à l'alimentation de ceux de ses habitants dont l'organisation est la plus élevée. Ils y sont astreints aux plus durs travaux, exposés à mille hasards, et condamnés à de continuels mécomptes. Les plus industrieux et les mieux armés des colons qui s'y établissent en exterminent les autres. De ce théâtre où l'homme naît et meurt, il contemple des milliers et des milliers d'autres terres, d'apparence lumineuse, que sa science et les analogies lui font juger du même genre, à l'état près, que la sienne, et dont il ignore tout rapport avec des êtres vivants. Un corps d'étendue monstrueuse, sans vie, incandescent, déverse des actions sans ménagement sur cette surface terrestre où toute vie lui doit cependant sa génération et subsiste sous sa dépendance. Au delà, des lumières multipliées sans ordre, à des reculements indéfinis, signalent la présence de masses semblables agitées intérieurement et emportées dans l'espace par des puissances motrices qui passent l'imagination.

Tous ces corps formidables, appelés célestes, sont formés de matières atomiques, les mêmes que celles de notre globe et des autres globes, ses similaires, détachés autrefois de notre soleil, à ce qu'on a pu croire. Les plus importants des atomes constituants de cette commune matière sont employés en quantités insignifiantes pour la composition des organismes terrestres. Leurs masses inorganiques principales composent trois sortes d'assemblages mécaniques dont une faible partie est affectée à l'entretien de la vie et dont le surplus l'entoure d'obstacles, de dangers et de maux sans nombre. Les deux premiers, l'atmosphère et les eaux, conditions essentielles de la respiration et de la nutrition, sont des éléments difficilement maniables à cause de la nature et de la grandeur des forces brutes qui les meuvent. La vie est une lutte incessante contre les effets de la désorganisation de la presque totalité de ces monades servantes dont le service lui est le plus indispensable. La troisième espèce des grands assemblages est formée des masses de composition variée, que le degré actuel de la chaleur sur le globe tient généralement à l'état solide, tandis que pour ce même degré, l'oxygène, le carbone, l'hydrogène et l'azote s'offrent ou à l'état liquide de composition dans les mers ou à l'état gazeux dans l'atmosphère. Ces masses renferment des éléments dont l'un, le carbone, est, pour la constitution des organismes, d'un service de premier ordre, et dont quelques autres ont plus ou moins d'importance et des fonctions ou nécessaires, dans les composés, ou utiles pour les différentes formes et pour les besoins de la vie et des vivants; mais, dans leur immensité, les roches et les terrains sont, aussi bien que les profondeurs du globe, d'inexplicables résidus morts, alors que la vie devrait s'étendre partout selon le concept de la société intégrale.

La distinction entre la matière et les forces, méconnue dans les doctrines substantialistes, est imposée par la logique; car c'est tout autre chose de considérer la nature et les propriétés spécifiques des éléments qui entrent dans la composition des corps, morts ou vivants, ou de définir et de nommer des propriétés générales qui se rapportent chez tous aux mouvements de leurs masses, ou à leurs mouvements internes, moléculaires. Deux forces, dont l'une répond surtout aux premiers de ces mouvements, et l'autre surtout aux seconds, dominent, sous ce point de vue, toute la nature. Ce sont la pesanteur et la chaleur.

La pesanteur est, sous l'empire d'une loi connue, l'agent des révolutions des corps célestes, et de leurs collisions dans certains cas, où il arrive que les forces calorifiques succèdent aux forces de transport et donnent lieu à des phénomènes d'incandescence, d'une intensité et d'une durée immenses. On ignore les lois, s'il y en a, qui s'appliquent à ces événements, et s'ils se répètent pour un astre dont la chaleur se conserverait par ce moyen dans la suite des âges. On croit seulement qu'il s'en place de tels à l'origine des terres qu'un très lent refroidissement rend à la fin propres à servir de théâtre à l'apparition des êtres vivants. La pesanteur qui, dans l'ordre général des choses, semble si étrangère aux intérêts de la vie, quand nous la considérons dans son application à l'ordre particulier des choses terrestres, est évidemment une condition essentielle de cet ordre, et aucun des phénomènes dont dépendent la formation et l'alimentation des végétaux et des animaux n'est indépendant de son action utile. Mais elle est, dans son essence, entièrement soustraite à l'empire des êtres vivants, qui ne peuvent ni la produire, ni l'augmenter, ni la diminuer dans les corps là où il leur importerait, mais en user seulement et la faire servir à la modification des mouvements mêmes qu'elle produit.

Cette force constamment et universellement appliquée aux molécules, au delà des distances moléculaires, est distribuée avec la plus grande inégalité dans ses effets sur les corps par suite de leur différence de densité; les moyens de modifier son action déprimante par des organes de locomotion diversement entendus sont répartis aux animaux en un partage disproportionné avec la perfection de leurs organismes à d'autres égards. Pour les plus élevés d'entre eux, qui sont les hommes, l'assujettissement matériel que constituent pour eux la densité des matériaux du corps humain et le mode lent et fatigant de la locomotion est des plus pénibles. L'homme est en outre exposé à de continuels dangers par la chute ou le heurt des corps pesants que sa constitution ne peut supporter; sa propre chute lui est fatale; les moyens qu'en ce succès relatif dont il se vante comme d'une appropriation des forces de la nature à son usage, il emploie pour accroître et déployer sa faculté locomotrice et ses industries, lui imposent des travaux et l'exposent à des accidents plus graves que tout ce qui est subi ou risqué dans un état moins avancé de sa lutte contre la limitation opposée à ses désirs par des puissances aveugles.

La chaleur et la lumière, deux modes de sentir si complètement distincts sous leur aspect de sensation, ne sont pas seulement l'un et l'autre en correspondance avec les lois du mouvement : c'est là une relation générale, d'harmonie préétablie, qui leur est commune avec toutes nos représentations sensibles; ils sont en rapport avec une seule et même loi de vibration des molécules d'un milieu élastique universel, suivant une disposition telle, que, quel que soit le nombre de ces vibrations en une seconde, il y a toujours lieu à un certain effet calorifique, mais qu'entre certaines limites de ce nombre (entre 400 et 800 trillions) il y a en outre une lumière visible pour nous, allant du rouge au violet. La lumière, comme telle, est généralement

inoffensive, de la manière dont elle nous est départie, et elle est indispensable au développement d'ordre élevé de la vie, mais la chaleur, à un certain degré d'intensité, détruit toute vie, au moins dans ce que la vie a de sensible. C'est en se modérant progressivement qu'elle fait naître et prospérer les formes organisées sur le globe.

La lumière et la chaleur ne sont pas, comme la pesanteur, inaccessibles dans leurs sources, et modifiables en leurs effets seulement. Leur production artificielle a été facilitée à l'homme, sans le recours direct à des mouvements vibratoires rapides, dont les moyens sont trop bornés, par des actions chimiques dans lesquelles ces phénomènes s'obtiennent indirectement et dont il s'est rendu maître en une large mesure. Mais de là la distance est grande à la pleine possession de ces forces. En ce qui touche la chaleur, comme phénomène d'ordre général de la nature, ou simplement sous le rapport de sa distribution sur la planète, cette force échappe complètement aux prises de l'homme, et, avec elle, sont soustraits à sa direction les phénomènes météorologiques dont elle est un facteur principal, et qui ont le régime terrestre d'habitation et de culture sous leur dépendance. C'est, concurremment avec les variations de la pression de l'atmosphère, la cause principale des désordres climatériques et des misères attribuables à l'incertitude des productions végétales auxquelles est suspendue l'existence des animaux.

Les phénomènes électriques sont, au point de vue mécanique, de la même nature que la lumière et la chaleur, c'est-à-dire en corrélation avec des mouvements vibratoires, encore que moins bien définis jusqu'à ce jour. Théoriquement réductibles les uns aux autres, à raison de leur commune représentation mécanique et malgré la diversité des impressions sensibles qui leur correspondent, tous ces phénomènes sont transformables aussi, soit les uns dans les autres, soit en des

mouvements de masses. Les progrès de la physique mécanique ont permis d'employer à volonté pour leur production les forces qui ont leur siège dans les uns ou dans les autres. De là, la possibilité d'obtenir et d'appliquer industriellement les forces électriques. La production artificielle de ces forces, leur emploi comme moteurs, ou comme agents de lumière, prennent dès lors pour la puissance humaine un rang à côté de la production des forces calorifiques et chimiques. Mais le domaine et les sources de l'électricité dans la nature, les grands phénomènes météorologiques qui en dépendent, d'autres, d'un genre plus intime, qui sont à découvrir, ne se laissent ni pénétrer et maîtriser dans leurs causes naturelles, ni gouverner dans leurs effets, et leur présence peut être signalée dans toutes les espèces de perturbations en saillie sur le désordre général de la terre.

CVIII

Sur une surface et dans un milieu si mal adaptés aux besoins de la vie, sous des conditions permettant la génération mais n'assurant pas l'existence et ne donnant pas la sécurité, les êtres vivants ont apparu avec des formes organiques diverses, conçues et réalisées sur des plans divers, constituant dans leur ensemble un système susceptible de devenir l'objet d'un vaste et difficile travail de classification par ordres, genres et espèces. Un tel système ne peut en aucune façon être regardé comme l'équivalent d'une société organique de ces êtres, non pas même d'une société formée entre leurs organismes divers pour tirer ensemble le meilleur parti des conditions communes, ni seulement enfin d'un arrangement pour jouir successivement et temporairement de l'existence moyennant le sacrifice réglé de toutes fins ultérieures. Ou du moins ce dernier plan

n'est appliqué que de la manière la plus irrégulière, avec un grand désordre de moyens, par l'effet de la concurrence et des luttes dont la vie ou la mort est le résultat pour chacun. L'apparition successive ou simultanée de telles ou telles espèces, leurs époques, relatives à l'état des continents, et même leur filiation, pour les cas et dans les limites où la différence des structures la rendent admissible, ces grandes questions d'histoire naturelle perdent leur importance devant la considération de la fin présentement réalisée par cet établissement des êtres terrestres.

Au lieu d'une disposition analogue à celles qui, d'organe en organe, offrent à l'observation des sociétés de monades, individualités relatives, nées des combinaisons de sociétés inférieures, et instruments de formation d'individualités plus élevées, on voit chaque organisme, chaque individualité animale, encore bien que liée des deux côtés à son espèce par sa génération et par sa faculté de propagation, arrêtée et limitée aux fins de sa vie propre et exclusive, en cela que, pour être et persister dans son être, elle a incessamment à se défendre contre d'autres individualités pareilles appartenant à d'autres espèces ou à la sienne même : à se défendre, et de plus en plus à attaquer, à mesure que les pouvoirs, dans l'animalité, se développent. L'individu, d'une autre part, a sa fonction si entièrement consacrée, de la naissance à la mort, à l'entretien et à la perpétuation de son espèce, que si l'on s'en tenait à certaines sociétés animales, qui sont les mieux étudiées, on dirait volontiers que là c'est la famille ou la race qui est le véritable individu. Mais quand on passe aux individualités les plus fortement accusées, dans les espèces qui possèdent l'organisation la plus complexe, la plus centralisée, enfin chez lesquelles la subordination de l'instinct à l'intelligence commence à paraître, on trouve, avant d'arriver à l'homme, le lien social relâché, quelquefois nul, l'animal borné à l'instinct

sexuel, sans attrait pour ceux de son espèce, en guerre avec les autres pour subvenir à son alimentation. Il poursuit la fin la plus individuelle possible; il ne reste que l'affection maternelle chez la femelle. D'autres espèces supérieures vivent en troupes, mais leurs bandes n'offrent qu'une faible partie des caractères d'une société; quelques-unes de celles-là sont dispensées par leur mode d'alimentation de chercher leur vie dans la destruction des autres, et n'usent guère que d'armes défensives.

Quand nous passons à l'homme, nous voyons un être qui, dans l'ordre familial et social, est souvent moins réglé que d'autres animaux. Son intelligence lui fait perdre des garanties, que l'instinct donne à des êtres plus bornés, contre l'usage pervers des facultés. Il l'emploie avant tout à la fabrication d'armes plus meurtrières que celles que la nature fournit à d'autres dans leurs organes, et sa force se tend toute à la guerre contre la plupart des espèces animales, et contre les races humaines différentes de la sienne, opposées à la sienne par l'intérêt, ou par les habitudes et les passions.

Cette lutte pour l'existence qui prend dans l'animalité la forme de la guerre avec armes offensives et défensives données dans les organes, et où les traits empoisonnés mêmes ne manquent pas, cette guerre pour la savante transformation de laquelle le génie humain a dépensé la plus grande partie de son invention et de ses ressources, le commencement, dans la nature, peut en être reporté à l'origine de la vie végétale ou très près de cette origine. Soit en effet qu'on suppose les espèces initiales très réduites en nombre et modifiables, ou très diversifiées déjà dès le début (ce qui est plus vraisemblable, art. XXXIV), il faut toujours considérer le moment où se trouvent en présence des individus d'une même espèce, distincts et voisins, et puis des individus d'espèces différentes en des places également propres à

leur subsistance, mais non pas de tous à la fois, et dès lors disputables entre eux. La plus humble des plantes fait effort pour chercher la lumière et rencontre l'ombre projetée par d'autres. Une lutte sourde, analogue, s'engage et se continue, dans la région des racines, pour une autre fonction commune aux végétaux. Il n'est pas de symbole plus exact de cette guerre générale et de ses suites, sans aucun signe de violence, que le spectacle d'une forêt vierge. Et cette nature livrée à elle-même est appelée belle. Au point de vue d'une association pour des fins individuelles en un tout ordonné où elles auraient à concourir, c'est la contradiction la plus manifeste. Si l'homme intervient et défriche, il change le désordre naturel en un certain ordre qui convient à ses fins particulières, il accomplit son œuvre en détruisant des espèces, en donnant le champ libre à d'autres. Chaque animal en ferait autant selon ses vues, s'il avait l'idée et le pouvoir de faire converger toute la nature à la production des aliments qui nourrissent son espèce. La vue générale de cette nature, en remontant jusqu'au règne végétal, qui est la base commune de toute alimentation, et à la fois désharmonique en sa composition, inordonné dans ses rapports avec ses propres conditions de vie, que ses espèces se disputent, enfin sans adaptation précise ou suffisante aux besoins de la vie animale, ne nous permet pas de douter que le plan de cette partie de la création qui concerne la génération et la vie des êtres terrestres n'ait été conçu de manière à établir l'inéluctable nécessité de la guerre universelle.

Il y avait pour une espèce donnée, pour les individus appelés à la composer, en un tel état de choses, deux modes d'être possibles qui leur permissent la prolongation d'existence au milieu des luttes et par les moyens de la lutte en rendant des familles et des sociétés possibles. L'un était la puissance de l'instinct, et celui-là devait s'employer pour toutes les espèces, et se con-

server en grande partie dans toutes, même alors que les opérations intellectuelles de l'individu venaient l'altérer et s'y substituer partiellement. L'autre était la volonté, avec des passions plus libres, qui en suggérant l'idée d'associations spontanées diverses, variables, et réfléchies, délibérées, chez l'homme, devaient à la fin susciter la notion de l'ordre à réaliser par la justice.

La domination ou entière, ou à peu près exclusive de l'instinct est surtout visible chez ces genres d'insectes pour lesquels la perpétuation de l'espèce est subordonnée à des conditions que les parents ont à préparer sans avoir aucune idée distincte du rapport des moyens à la fin, dans la fonction qu'ils ont à accomplir (art. XXXIX et note). Des instincts de la même nature s'observent, moins absolus, dans les classes d'êtres intellectuellement plus élevés. Ils servent à coordonner des individus successivement apparus dans le temps. Chez des insectes seulement, on voit certaines familles multiplier et unir leurs membres en ordre simultané, grâce à une singulière division d'aptitudes natives et de fonctions entre les individus, de telle manière qu'elles offrent l'image d'une société systématique. On est là néanmoins au plus loin des sociétés volontaires, mais on y voit la perpétuité relative d'une association s'obtenir et s'assurer à la fois par des adaptations partielles et par des actes destructifs, sous la seule conduite des images naturellement instituées pour la représentation donnée à chaque insecte, en chaque circonstance de sa vie.

Il semblerait naturel de chercher dans les instincts et dans les mœurs familiales des animaux de différentes classes, et plus particulièrement des oiseaux, puis des mammifères autres que l'homme, les prodromes de la société volontaire et non plus seulement instinctive; car il entre du choix et de l'amitié dans les liaisons sexuelles de beaucoup de ces animaux, comme au sur-

plus dans d'autres de leurs relations ; et ce sont là des éléments de sociabilité. La monogamie ou la polygamie, notamment, mettent en jeu des passions qui ne sont plus exclusivement relatives à la propagation de l'espèce ; et de même les soins et l'affection de l'un ou de l'autre sexe pour la progéniture. Mais les sentiments de cet ordre, variables d'espèce en espèce, et qu'il n'y a nul moyen d'expliquer en eux-mêmes, ne se prêtent pas à être mis régulièrement en rapport avec les caractères organiques, même importants, d'après lesquels se juge ordinairement la supériorité relative de ces espèces. Il y a des discordances, et quelque chose qui reste inconnu pour nous, entre la loi physiologique et le progrès psychologique. Les naturalistes n'ont pu, dans leurs classifications, avoir égard à cette dernière, qui, si c'était de perfection au total qu'il s'agît, devrait venir en première ligne.

CIX

On peut imaginer deux modes de formation des premières sociétés animales psychiques, volontaires : on peut supposer ou une extension de la famille et l'établissement d'un certain pouvoir de l'ancêtre sur des rameaux encore assez proches, ou la formation de bandes de jeunes en dehors des rapports sexuels. Il faut en ce dernier cas regarder ces rapports comme des causes inévitables de conflits futurs et de séparations. La seconde hypothèse est malgré tout la seule admissible en ce qui touche les animaux autres que l'homme, à cause de la rupture qui, dans toutes les espèces, a lieu entre les parents et les petits quand ceux-ci sont en état de se suffire, et souvent bien avant ce moment, s'il s'agit du père. D'une autre part, la faculté de jouer qui distingue les jeunes et implique les sentiments bienveillants et le désintéressement tant que ne se montrent

pas les causes de rivalité, explique la formation des sociétés élémentaires. Elles peuvent se former et durer en se renouvelant dans leur composition, entre des animaux à qui leur genre de vie permet d'errer en troupes avec facilité de trouver leur nourriture sans se la disputer. Elles sont cimentées par deux dispositions passionnelles bien connues chez les principales espèces qui se sont prêtées à la domestication par l'homme : accepter, subir ou se donner des guides et des chefs de bandes ; s'assembler pour se défendre, pour faire front au danger, quelquefois même attaquer. Certaines grandes réunions d'animaux de la même espèce, d'oiseaux surtout, en des lieux où l'invasion de l'homme les trouble rarement, offrent peu de marques d'une société vraiment unie ; mais, en d'autres, il s'établit une solidarité réelle, analogue à la solidarité humaine. On la constate parfaitement chez des races de singes, tandis qu'elle trouve un obstacle pour d'autres mammifères de rang élevé, que leur genre d'alimentation carnassière condamne à l'isolement, mais qui sont suffisamment pourvus d'armes naturelles pour la défense et l'attaque.

En tout, il est visible que la société psychique volontaire est rendue nécessaire pour la défense des individus, comme aussi elle implique pour sa formation des sentiments de bienveillance et de sympathie. L'animal supposé complètement insociable, livré à ses seules ressources, aurait partout et toujours à faire face à un ennemi, le champ de bataille de la nature mettrait en présence, au lieu d'armées, des combattants isolés. Si, pour se conserver, les espèces se détruisent mutuellement, au moins n'est-ce, en général, que partiellement ; c'est dans un certain ordre qu'elles vivent et meurent les unes par les autres, et elles coexistent avec l'homme, leur ennemi commun. Ce que l'expérience constate c'est une formidable antinomie, et non point le simple désordre, une anarchie.

L'autre hypothèse sur l'origine des sociétés, celle qui en trouve le principe dans le développement du pouvoir familial, se comprend mieux quand il s'agit de la société humaine, mais les deux hypothèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre, car rien ne prouve que l'origine de l'homme ait été unique, et que cet être privilégié ait dû apparaître en un seul point du globe, en un seul couple, et par conséquent en des rapports identiques. L'opinion monogéniste a deux sources où ne se puisent que des arguments parfaitement récusables. La première est une tradition religieuse qui, pour ses défenseurs eux-mêmes, a cessé d'être valable, depuis que la légende d'Adam ne peut plus être admise en son sens littéral, relatif à un seul homme créé sur le globe en des conditions spéciales, il y a six ou sept mille ans. L'autre source est une doctrine philosophique, le *monisme*. On n'est nullement forcé de lui accorder, même selon ses propres principes, que la descendance généalogique d'où la race humaine a procédé a été unique et n'a eu son aboutissement qu'une fois, en un seul lieu (art. XXIV). Tout ce que nous devons admettre, et ce n'est nullement pour faire droit à une doctrine quelconque ou à des constatations, à des découvertes nouvelles, mais simplement pour appliquer ce qui est, ce qui a toujours été le réel et positif esprit scientifique, c'est que la production de la race humaine *sur la terre* n'a pas été un miracle, a eu lieu par les voies naturelles.

L'unique loi naturelle de production d'un être que tous ses organes désignent clairement comme inséparable d'une lignée de génération animale, et impossible à expliquer autrement, car il n'a pu, avec sa constitution et les conditions de son développement physique être alimenté et élevé que par une mère, l'unique loi, disons-nous, est celle qui régit actuellement sa propagation. Comme, d'une autre part, l'espèce humaine se sépare de toutes les autres espèces animales par des caractères qui ne peuvent se réduire ni par l'analyse

des notions, ni expérimentalement aux leurs, — le caractère de la pensée par concepts, pour n'en citer qu'un (art. XL et XLI), — il ne reste plus qu'à supposer que les premiers germes qui ont donné par fécondation des naissances humaines, portaient des puissances spéciales, une prédestination (art. XXXIV). Des changements spécifiques ont pu se produire ainsi plusieurs fois, en plusieurs lignées, au sein d'une ou de plusieurs espèces antérieurement existantes dont il n'existe peut-être plus aujourd'hui de simples descendants, mais que nous sommes libres d'assimiler, pour les traits organiques principaux, et pour le grand développement de la mémoire et de l'association des idées, à une branche de la famille simienne.

Sans quitter ce point de vue touchant l'origine psychique, on peut supposer que la première condition des familles humaines a été en rapport avec l'idée de guerre universelle qui devait les suivre dans tout le cours de leur existence, c'est-à-dire que l'ordre même de la famille ne s'est pas, dès le début, établi sur un plan moral capable d'étendre la société au-delà de ses premiers éléments, grâce à un lien conservé et respecté entre les descendants des mêmes ancêtres. Les premiers hommes ont peut-être vécu longtemps disséminés à l'état de hordes, en relation forcée avec l'espèce dont ils descendaient. Elle a dû leur être utile, ou même d'un secours indispensable, avant d'être exterminée par leurs fils, conformément à la dure loi historique suivant laquelle « l'initié tue l'initiateur ». En cette hypothèse, on se représente le nouveau venu sur la terre, *nudus, infans, indigus omni vitaï auxilio*, entouré d'ennemis de tous côtés, mais trouvant des guides et des éducateurs chez ses parents animaux qui lui apprirent à chercher sa vie et à se défendre. Les espèces immédiatement ancestrales n'ayant certainement pas appartenu à l'ordre des carnassiers, ce n'est pas d'elles en tout cas que l'homme a dû recevoir des leçons de

guerre agressive et apprendre à former des armées pour l'attaque. C'est de lui-même, de ses inventions, et de l'emploi du raisonnement que sont venus le perfectionnement des armes, leur usage systématique pour attaquer, vaincre et s'assujettir les faibles, à la suite des conflits que les circonstances ont suscités entre des hordes et entre des races diverses.

Cette hypothèse explique aisément la formation des *royautés sauvages* et des *empires*, sans recourir, au moins nécessairement, à aucune notion morale d'organisation sociale, car c'est ainsi qu'on en voit aujourd'hui et qu'on a dû en voir de tout temps se faire et se défaire. Ces sortes d'États naissent de l'habileté des chefs qui étendent leurs conquêtes et leur domination sur des tribus voisines, ensuite sur de plus ou moins éloignées, sous l'unique impulsion des passions simples et communes des hommes; mais on n'a jamais pu compter sur la durée de ces œuvres, auxquelles l'accident a trop de part. Si des empires ainsi fondés se comprennent bien en prenant pour point de départ la horde ou la tribu sans institutions fixes, il n'en est pas de même pour les sociétés et les civilisations où la famille organisée fortement, où les familles unies dans la race, avec des distinctions de droits, de fonctions, de privilèges, sont les conditions fondamentales de l'existence et de la durée d'une communauté *morale*. Ces sociétés réclament pour leur origine le concept d'un lien rationnel, et religieux aussi, quoique indépendant du genre des religions, qui varient.

Il ne nous est pas plus facile ou permis de juger universellement de la condition des premiers hommes qui vécurent sur le globe, d'après les indices que nous fournissent de rares monuments ou débris préhistoriques, qu'il ne l'eût été, il y a quelques siècles, de se faire une idée des habitants de la terre par une exploration bornée à certaines contrées africaines ou aux îles de la Polynésie. Rien ne prouve non plus que les

hommes d'une époque géologique antérieure à la nôtre aient été les seuls *hommes premiers*, le monogénisme ne s'imposant nullement à notre croyance. Il ne paraît pas impossible que quelques familles humaines soient entrées dans la vie en des conditions climatologiques exceptionnellement favorables, propres à éviter ou à ajourner pour elles les causes principales de la guerre sur un théâtre un peu étendu. Il a pu s'en trouver de semblables, au moral, à ce que nous imaginons de ces hommes qui se sentaient encore « près de la nature », qui voyaient le monde avec les sentiments frais et naïfs de la jeunesse en présence des choses nouvelles.

CX

Partout où notre sens esthétique reçoit cette impression du primitif dans les monuments littéraires de l'antiquité, on est en présence de civilisations naissantes, en des sociétés élémentaires qui ont pour caractère dominant ce lien de famille étendu et consacré par la coutume, qu'on nomme le clan. Le clan étant un système de familles, toutes régies par une coutume uniforme de droit paternel, et qui reconnaissent l'une ou quelques-unes d'entre elles comme se trouvant en droit de fournir des chefs héréditaires auxquels les autres chefs sont plus ou moins soumis, on voit aussitôt qu'il s'agit d'un régime qui par ses plus simples transformations embrasse toute une série d'états politiques, et traverse les âges. Suivant que l'autorité et ses privilèges sont resserrés ou relâchés, on peut avoir à la tête du clan ce qui s'appelle une royauté primitive ou barbare, ou, dans les principales familles, une aristocratie, enfin un patriciat, que les revendications de familles plébéiennes accrues et puissantes tendront à mener jusqu'à la démocratie. Si

nous considérons les origines des civilisations créées par les races nobles de l'antiquité, nous trouvons partout le clan sous la forme à laquelle a été donné d'une façon toute spéciale, pour quelques nations, le nom de patriarcat, qui ne conviendrait pas moins à d'autres. C'est essentiellement un lien social, religieux et politique, qui tient une race donnée unie en elle-même, et plus ou moins alliée, sauf ruptures et discords, à des races voisines avec lesquelles elle se reconnaît, et qui lui reconnaissent de communs ancêtres. Là aussi est, comme l'indique l'étymologie, le fond réel de l'idée de patrie. La mémoire des ancêtres vénérés s'entoure de légendes; ils sont les objets d'un culte dont le caractère varie selon les nations; le pouvoir familial transmis, ou réputé tel, en tout cas réglant par son idéal les institutions, s'altère plus ou moins dans la suite des temps; on le retrouve longtemps ou toujours dans les traditions.

L'état patriarcal a pour nous son principal type dans les origines hébraïques, que la Bible nous a rendues familières. La portée de l'enseignement que nous y puisons est tout à fait indépendante des opinions que peuvent se faire les exégètes touchant l'époque qui a fourni le modèle réel des mœurs impliquées par les légendes de la *Genèse*; car l'esprit de ces légendes, nécessairement, témoigne pour les temps les plus reculés. L'ensemble des documents de l'antiquité, tant élohiste que jéhoviste, et de ceux qui concernent les anciennes tribus arabiques, rapproché de l'état social encore observable de beaucoup de familles sémitiques nomades, et de leurs habitudes généalogiques, ne laisse place à aucun doute sur la nature du concept social en ces deux branches voisines des races humaines, aussi haut qu'on essaye de remonter. Le sémitisme polythéiste, dont les annales peuvent aujourd'hui atteindre une antiquité très élevée, nous montre de tout temps des conquérants et des conquêtes, des races mêlées et

hétérogènes, et des civilisations impériales. Là donc on a des origines sociales moins franches, ou inconnues. Mais les autres grands peuples de l'Asie ont des traditions patriarcales écrites dans leurs plus anciens livres. La Chine n'a cessé de les reconnaître et de les cultiver en ses idées directrices et en ses coutumes. Par la masse des populations dont il s'est formé, ce grand État politique permet une induction qui n'est pas sans valeur pour d'autres de la région touranienne auxquels a manqué le génie des *Lettrés* afin de concilier le régime impérial avec le culte des familles privées. Elles sont restées désagrégées, dans une condition semblable à celle des clans, pendant la paix, et, au besoin, pour la guerre, à celle des hordes dont les invasions ont menacé ou troublé les États constitués, dans le cours de l'histoire, depuis les anciens Scythes, jusqu'aux Cimbres, aux Huns, et aux Tartares de Gengis-Khan et de Tamerlan. Le Japon, différent de la Chine ethnologiquement, a, dans les traditions, encore que de forme mythologique, relatives à ses anciennes familles, un équivalent du culte familial chinois; il en a conservé des applications morales et politiques dans ses institutions. Ses origines patriarcales sont indubitables.

La question ne peut pas même être soulevée en ce qui touche l'Inde et l'Iran. Les livres sacrés du mazdéisme sont imprégnés de l'esprit patriarcal, comme ceux des brahmanes, mais ceux-ci feraient foi, à eux seuls, à cause de l'unité originaire des deux nations; or le brahmanisme est la constatation la plus franche et la plus entière de ce régime social qui, décrit d'abord en traits simples et d'un caractère éminemment primitif dans les hymnes du *Rig-Véda*, s'est plus tard constitué théocratiquement dans la société indienne avec des castes rigoureusement fermées. La caste sacerdotale était formée des descendants de certains pères de famille auxquels avait été attribuée anciennement la fonction de sacrificateurs; la caste

militaire, des descendants des chefs qui avaient dirigé la conquête et s'étaient partagé le territoire.

Les institutions sociales de l'Égypte ancienne se révèlent, par des documents de la plus haute antiquité, comme dérivées de l'esprit de famille, et conservées par une morale de devoir qui en est tout inspirée, assez analogue en cela à la manière chinoise de penser. Les castes égyptiennes n'étaient ni strictement séparées, ni religieusement instituées dans leur isolement mutuel, comme celles de l'Inde; elles ne laissaient pas de diviser et de distribuer héréditairement les fonctions et les travaux entre certaines classes de familles, ce qui met en évidence l'idée fondamentale sur laquelle reposait l'État. Les souverains formaient des dynasties humaines, et les plus antiques étaient réputées divines, ainsi que les premières du Japon.

L'histoire la plus ancienne des Grecs, fabuleuse comme elle est, et mêlée sur tous les points à des fictions du genre proprement mythologique, ne démontre que mieux les origines patriarcales des peuples de cette race, car elle n'est tout entière qu'une généalogie de familles descendant des dieux ou des héros, et se divisant pour aboutir aux nations et aux familles des temps historiques. Cette origine, au moment où elle se montre à l'historien réalisée en des faits positifs, lui soumet des rois d'un type primitif, voisin du patriarcal, des chefs militaires de familles éminentes, plus tard des familles rivales ambitieuses, et des tyrannies pour mettre fin aux factions. Ce qui distingue, après un commun point de départ dans le patriarcat, les races helléniques, auxquelles il faut joindre ici celles de l'antique Italie qui leur furent analogues, ce qui les distingue en leur esprit politique des races mères des civilisations de l'Asie, c'est le caractère juridique revêtu par l'autorité, quel qu'en soit le nom. Les anciens rois grecs ont une physionomie de magistrats, en temps de paix du moins; la coutume a un aspect de loi, tend à devenir la

loi; le pouvoir tend à être ou à paraître délégué. Le principe patriarcal semble avoir été accompagné de tout temps, chez ces races libres, par les notions de droit et de loi, mais non pas pour cela moins actif dans la plupart de leurs périodes historiques. Il a prolongé son action en des aristocraties et des monarchies, après des essais de gouvernements démocratiques qui n'ont visé à une égale et réelle autonomie de citoyens que pour aboutir, dans leur impuissance morale, à des régimes de tyrannie ou de césarisme, deux noms différents pour un seul et même état de choses ou à bien peu près (art. CXV-CXVI).

CXI

Les races relativement libres qui ont donné au monde le droit, la loi, les méthodes scientifiques et le plus pur sentiment du beau méritent de rester à nos yeux profondément distinctes de celles qui ont fondé les grandes civilisations asiatiques et dont elles se sont séparées, selon toute apparence, dans la haute antiquité, par leur esprit d'indépendance, en refusant leur soumission à la servitude religieuse. Les unes et les autres sont cependant des races nobles si nous accordons ce nom, comme il paraît juste, à toutes celles qui se montrèrent capables, en une plus ou moins grande mesure, d'ordre et de discipline, et d'élévation dans le sentiment religieux. Ce sont les points essentiels qui les distinguèrent également des tribus demeurées étrangères à la vraie discipline sociale, dépassant les liens du clan. Celles-ci durent être expulsées des lieux où les autres s'étendirent progressivement. Le trait caractéristique de l'hellénisme consista en ce que les cités grecques furent à la fois des sociétés très divisées, en état continuel de guerre entre elles, ce qui favorisa la liberté de chacune, et toutefois

reliées par le sentiment de la vie *civile* nettement opposé à la coutume *barbare*, et parfaitement défini pour tout Grec, en ses traits rationnels et en ses traits religieux.

Les races nobles ne sont pas nécessairement, ni peut-être le plus souvent, dans l'antiquité, séparées de celles qui n'ont pu entrer avec elles en communauté de sentiments et de vie et former une société commune, par cette raison qu'elles étaient ou qu'elles se supposaient descendues d'ancêtres différents; ou du moins, dès que la mémoire des premiers ancêtres s'est effacée, chaque race a tenu spécialement pour les siens propres certains de ses pères, plus récents, auxquels elle rattachait des événements intéressants de son passé, et qui avaient leurs légendes. Une race pouvait déjà par là et à la suite de dissentiments et de conflits s'éloigner profondément de quelque autre sortie du même tronc, et ne se reconnaître plus aucune sorte de lien avec elle. D'un autre côté, il est aisé d'imaginer l'importance et le caractère irrémédiable des scissions qui peuvent se déclarer entre des membres d'une famille ou d'une société encore peu serrée par les liens de la coutume, ou dans une autre très étroite, et alors à cause de cela même. Nous savons par la plus commune expérience, quel petit nombre de générations suffit, au sein des sociétés les plus civilisées, pour que des familles issues des mêmes parents se dispersent et cessent d'appartenir *au même monde*, comme on dit. Les rejetons divergent souvent en moralité réelle, aussi bien que par la position sociale, l'éducation et les manières. Des scissions analogues dans leur origine ont dû constituer en un temps assez court, en un milieu ethnique, supposé primitif, ou en tout cas uniforme à un certain moment, des races profondément opposées, dont les unes répugnaient aux autres par les mœurs et le genre de vie. Le type physique a pu se conserver commun; il s'est altéré chez ceux dont la dégradation matérielle a été assez profonde.

Le régime diététique, les parties les plus élémentaires de l'hygiène à la portée des hommes de ces anciennes sociétés, ont été, pour unir ou pour diviser des races, d'une importance dont on ne juge bien aujourd'hui qu'en y cherchant la raison, physique au fond, religieuse dans la forme, de beaucoup des prescriptions portées dans les lois dites de Moïse ou de Zoroastre, et des brahmanes. Leur but est de définir et d'assurer la dignité de la vie. Le mépris atteint ceux qui ne se conforment pas aux règles relatives aux aliments et à la propreté; ils sont rejetés, selon la gravité des manquements, dans un autre cercle social, ainsi que cela se voit dans les castes de l'Inde, entre lesquelles est établie une véritable insociabilité réglementaire. A ces motifs de séparation il se joint ceux qui tiennent aux mœurs en d'autres sujets, à la loi matrimoniale avant tout, et aux idées religieuses qui font corps avec les prescriptions. La race et la caste ne sont à ce point de vue qu'une seule et même catégorie sociale.

On peut appeler *races éthiques* les groupes humains qui, fondée ou non que soit la définition ethnologique qu'on leur donne, sont ou ont été séparés à des époques plus ou moins reculées, par leurs sentiments, leurs idées et leurs modes de vie, de la race primitive supposée, dont elles divergent moralement, puis physiquement plus ou moins.

Il y a caste, avec des degrés de séparation variables, quand la séparation ne va pas jusqu'à exclure un territoire commun et une autorité commune : en ce cas, les castes inférieures sont assujetties aux castes supérieures, comme les Vaisyas et les Soudras le furent aux Kchatryas et aux Brahmanes, à l'époque de la conquête de l'Indoustan par les Aryens. Il y a race, quand un groupe de familles est ou se prétend d'un sang et d'une origine entièrement différents des autres : il peut se faire encore alors que les races inférieures subsistent dans l'ilotisme à côté de celles qui les dominent, et

pour lesquelles elles sont réduites à travailler. Mais le cas qui nous donne la meilleure explication de la dispersion sur le globe des races qu'on peut croire s'être formées aux mêmes lieux, avec une même origine, est celui de l'émigration volontaire ou de l'expulsion violente des familles humaines qui, issues d'ancêtres communs, en cette même région, se sont moralement divisées d'avec certaines autres qui ont cessé de les reconnaître. Les plus faibles, à l'époque où la scission et les sentiments de répulsion de part et d'autre n'ont plus permis aucun arrangement acceptable aux deux partis, ont dû céder la place.

Il n'est pas impossible que certaines races antiques, au moins de celles qui vivent sous des climats où l'on peut leur supposer une origine autochtone, l'époque de leur établissement ne pouvant y être assignée, soient arrivées rapidement dès leurs premiers pas dans la vie, et se soient arrêtées pour la suite des siècles, à l'état d'intelligence et de moralité où nous voyons aujourd'hui les tribus dites *sauvages*, en des conditions de grande misère et de société très imparfaite. Il est déjà devenu difficile, il le sera de plus en plus, de regarder les plus dégradés de ces hommes comme différant essentiellement d'esprit et de sentiments, — leurs coutumes étant mises à part, comme il est juste, — ou par leur portée intellectuelle, en tant que strictement personnelle, d'avec une grande partie du peuple dans les sociétés civilisées. Mais, quoi qu'il en soit de cela, l'induction suivant laquelle, dans l'école empiriste, on a pris l'habitude de définir l'*homme primitif* d'après le type du sauvage le moins intelligent est, on peut le dire, insupportablement arbitraire. Nous avons le droit de nous faire de cet homme une idée conforme à ce que la psychologie nous enseigne des caractères généraux de l'esprit humain (art. XLI et suiv.). La misère physique et les privations, aussi loin qu'elles aient pu s'étendre en certains cas, à l'époque des origines, n'ont pas dû

détruire les dispositions morales ou les éléments rationnels du jugement, mais seulement en vicier ou en modifier les applications. La dégradation est en tous genres, comme le mot le dit, un état acquis et non une donnée originaire.

Soit qu'on regarde les races sauvages comme immigrées à des époques inconnues, ou situées par leur naissance aux lieux où on les trouve établies, le psychologue doit reconnaître dans leur état social, en tenant compte seulement de prédispositions mentales jusqu'à un certain point diverses, une résultante, que la coutume la plus enracinée a rendu très difficilement modifiable, des idées et des passions qui ont prévalu dans les âmes de ces hommes, et des mœurs auxquelles ils se sont fixés à des instants critiques de leur histoire, et quelquefois de la plus ancienne. Celles des peuplades qui habitent sous des latitudes où il n'est point présumable qu'elles se soient transportées volontairement, non plus que les auteurs de leurs races n'y sont nés, sont des tribus exilées, des groupes de familles de *outlaws*, ou *bannis* sociaux, qui ont évité l'extermination dont les menaçaient des races plus fortes, en fuyant et en passant, de stations en stations, jusqu'aux plus inhabitables, telles que le cap Horn, *ubi tandem defuit orbis* (90).

CXII

Les tribus les plus divisées, ou à l'état social le plus élémentaire, étant celles dont les membres ont eu en toutes choses l'esprit le moins généralisateur, avec les habitudes les plus basses, ont dû être, ce qu'on les voit encore partout, vouées aux imaginations religieuses de l'ordre le plus infime. Considérons la religion, en son idée la plus étendue, comme ayant pour objet des pouvoirs ou causes invisibles qui dénotent leur présence

et leur action dans les phénomènes, et desquels il peut sortir des biens ou des maux pour les hommes selon qu'ils se livrent à certaines pratiques, observent ou non certaines prescriptions. Les idées religieuses les plus abaissées sont celles qui répondent à ce double caractère : 1° que le siège du pouvoir occulte soit le plus variable, le plus arbitrairement supposé d'après des suggestions quelconques, et le plus grossier, quelle qu'en puisse être la nature, pierre, bois ou animal, mais en tout cas étranger à tout concept moral ou d'ordre universel; 2° que les pratiques soient exclusivement inspirées par le désir de capter une bienveillance et d'obtenir un certain effet à l'aide d'offrandes ou de sacrifices, ou suggérées par ces sortes d'imaginations qu'on appelle des superstitions, et qui consistent à supposer sans raison un rapport de cause et d'effet entre certains faits accidentels, ou certaines manœuvres, et des événements auxquels on est intéressé. C'est le culte des fétiches, que nous définissons ainsi, et le caractère du fétichisme, au point de vue intellectuel, n'est nullement la stupidité, le défaut de facilité dans la perception des rapports qui touchent l'utilité ou la passion, mais bien l'arbitraire et la mobilité d'un jugement tout livré à des associations d'idées que ni la raison ne maîtrise, ni la seule expérience ne forme et ne consolide comme elle fait chez les animaux.

L'esprit fétichiste étant inorganisé de sa nature, n'a pu constituer nulle part une religion. Il en est autrement du spiritisme, sorte de vue générale sur la nature, qui a appartenu dans la haute antiquité à des peuples nombreux capables de civilisation, et qui s'est conservé chez plusieurs et a laissé partout de fortes traces. Il consiste à imaginer des esprits recteurs répandus dans la nature entière, dans les éléments, dans les corps constitués, ou au fond de tout groupe de phénomènes qu'il est possible de se figurer comme soumis à un certain ordre, dirigés en un certain sens. On voit facile-

ment combien ce point de vue s'élève ou s'abaisse sous trois aspects principaux qu'on y peut considérer : 1° la noblesse ou la généralité des objets, sous le nom d'esprits, auxquels un culte est voué : le Ciel, la Terre, les ancêtres vénérés, quelques lieux, quelques produits naturels d'un genre intéressant ou touchant; ou, au contraire, l'infirmité, la puérilité des applications de la méthode spiritiste; 2° la sobriété, l'élévation des formes du culte, ou les basses superstitions sur le pouvoir des esprits et sur les procédés à connaître pour se les rendre favorables : c'est un sujet où l'on voit le spiritisme s'abaisser jusqu'au fétichisme, à la sorcellerie et aux fraudes des sorciers, contrepartie immanquable de la crédulité populaire; 3° la distinction des esprits en bons et mauvais, soit avec une certaine vue générale de la nature et de la répartition des phénomènes qui déversent le bien ou le mal sur les hommes, soit avec une multitude d'affectations spéciales aux accidents ou aux maladies dont les particuliers peuvent avoir à souffrir de la part des esprits : on arrive dans ce dernier cas à une espèce d'infime et superstitieuse forme de dualisme, corruptrice de la raison et de la morale. La divination est l'un des fléaux qui se sont naturellement attachés au spiritisme, non pas exclusivement, il est vrai, mais par un mode de consultation qui lui est propre, et qui a trouvé presque partout des adeptes.

Le symbolisme est une autre des formes générales, et des plus considérables dans l'antiquité, qui ont été données aux représentations divines. Sa méthode est supérieure, à celle du spiritisme, à moins de supposer que le spiritisme n'applique son genre de personnification qu'à des objets d'un ordre élevé, ce qui est possible pour un culte national institué dans une haute pensée, comme en Chine, mais à quoi le peuple en fait ne se borne jamais. Le symbolisme a des applications intellectuelles moins vagues, d'un côté, moins abaissées, de l'autre, mais il a son danger propre et très grand qui

tient au choix des qualités attribuées à la divinité, et dont la principale, qui est la puissance, est susceptible de se définir par des modes divers et d'après des notions morales tantôt justes, tantôt corrompues.

Il y a deux points à considérer dans le symbole : l'idée dont l'esprit est possédé, et l'objet qu'il prend pour la lui représenter, ou, plus grossièrement, pour l'*incarner*. Les idées les plus générales sont celles d'antiquité ou de primauté, de force et d'intelligence ou habileté. L'idée de force, de domination et de maîtrise peut s'imposer à ce point que le nom ou les noms qui la désignent semblent par eux-mêmes en être des symboles suffisants : tels ont été les Bel ou Baal, et les Moloch. Mais la souveraine puissance est une idée divisible en celles de différents pouvoirs divins, agents à affectations spéciales, et objets de cultes spéciaux. Les symboles sont alors les grands phénomènes d'ordre sensible, comme le feu et la lumière; les grands éléments, la terre et l'eau; les astres les plus remarquables, auxquels on donne des attributions particulières, on prête certaines influences : d'où l'astrologie; enfin les formes animales, si bien adaptées au procédé de la symbolisation : d'où quelquefois la divinisation et le culte de l'animal vivant. Entre toutes les déterminations de la puissance, il y en a deux dont les idées, opposées l'une à l'autre : la génération et la destruction, se prêtent aisément au symbolisme, et la première sous une forme naturaliste qui peut être sérieuse, mais aussi devenir grossière, et fournir un culte aux mœurs corrompues.

Le procédé mythologique de l'esprit est à distinguer plus qu'on ne fait ordinairement de la méthode générale des symboles, bien qu'il ait conduit à certaines déterminations divines qui ressortissent au symbolisme. Le symbole, en effet, est une conception pour laquelle on trouve une représentation sensible : la personnification de l'objet, s'il s'agit d'un attribut divin, y est

inhérente sans doute, mais seulement comme elle l'est aux esprits dans le spiritisme, et par cette raison que l'entendement humain est réellement impuissant à penser un acte qui ne soit point l'acte d'une personne, et que dans les qualités divines il entre toujours l'activité. Mais le procédé mythologique a cela de propre, qu'il se fait d'un phénomène quelconque, par pure fantaisie, quelque chose comme une personne, et décrit les rapports entre phénomènes comme des rapports de personnes entre elles. Un vrai mythe est un récit de forme historique, dans lequel les personnages ont des rôles allégoriques pour la représentation des forces naturelles et de leurs effets, mais ne sont pas des symboles fixes pris dans la nature pour signifier différents ordres de puissance divine. Il y a des rencontres et des identifications amenées par la prédominance et la fixité de certains phénomènes objets d'adoration; mais ce sont des modes de sentir très différents qui ont inspiré originairement, chez certaines races, les hymnes aryens du Rig-Véda, ou, chez d'autres, les grands cultes sémitiques de la souveraineté, des puissances astrales et des forces génératrices universelles.

L'esprit mythologique édifiant les mythes sur ce double élément : la personne qui agit, le revêtement sensible des phénomènes prêtés à la personne, il est arrivé pour des hommes capables de réfléchir, et de rationaliser leurs idées, qu'une incompatibilité s'est déclarée entre les formes de ces phénomènes dont l'expérience montre l'ordre constant de succession et de causalité, et les caractères propres de la volonté et de ses organes. Alors s'est constitué, dans certains milieux intellectuels, le polythéisme anthropomorphique. L'idée de la *chose*, c'est-à-dire l'idée du phénomène en dehors de la représentation qui s'y rapporte, a été posée, et l'idée de la personne divine est devenue, en se séparant, l'idée d'un être immortel, doué de conscience, de passions et de volonté, revêtu de formes

supérieures, et qui a dans son domaine un pouvoir spécial, mais on ne sait comment exercé, sur de certaines classes de phénomènes. Une généralisation de l'ordre des choses, par rapport à l'idée de commandement s'est faite alors, grâce à la conception d'un dieu, père et maître des autres; une généralisation d'une autre espèce encore, par les idées de justice et de destinée.

Un très grand nombre d'idées morales, ou relatives aux intérêts moraux ou matériels de la vie, furent personnifiées en des divinités sans aucune construction mythologique, et sans symbolisme, si ce n'est dans les mots, et cependant chargées de la direction de ces différentes classes de relations, de la même manière que les dieux supérieurs l'étaient des classes de phénomènes naturels. Par là se constituèrent des cultes pour ainsi dire spécifiques qui, pris sous un aspect sérieux, étaient bien certainement les cultes des idées morales engagées dans leurs concepts, mais sous un autre aspect, des superstitions, à cause de l'espérance que les particuliers avaient d'obtenir certaines faveurs grâce à des sacrifices offerts à ces êtres abstraits.

L'issue de l'élaboration religieuse, au moment où le vice rationnel de la méthode mythologique fut reconnu, conduisit, en d'autres sociétés, l'esprit religieux à un système de conceptions tout différent. C'est toujours l'idée de la personne qui se dégagea de ses enveloppes matérielles. L'idée d'âme, corrélative de celle de corps animé, prit, dans la doctrine brahmanique, une consistance que le polythéisme hellénique ne lui donnait pas à l'état séparé. L'âme, généralisée comme substance réelle, tandis que se faisait jour, en regard, un genre d'idéalisme pour lequel les phénomènes sensibles n'étaient que des formes illusoires, l'âme put être conçue et définie comme le principe d'existence d'un dieu au même titre que d'un homme. L'univers apparut aux Brahmanes comme une échelle immense d'existences et de pouvoirs cosmiques et physiologiques descendant

des dieux de divers ordres aux hommes et aux animaux. Brahma, le type et la suprême essence de la fonction sacerdotale où la caste sacrée avait son origine, fut regardé, au-dessus des dieux, comme la source des âmes émanées de tous les degrés, et comme la substance universelle où elles devaient toutes retourner, pour s'y absorber, après de nombreuses évolutions et toutes sortes de vies à traverser, sous des formes d'existence déterminées par les mérites acquis ou les crimes commis au cours des précédentes.

Cette doctrine pourrait se nommer un *idéalisme anthropomorphique universel*, si ce n'était qu'en son caractère idéaliste, il est entaché d'une tendance illusionniste, qui d'ailleurs est un vice commun de l'esprit indien, et qu'en son anthropomorphisme, il est infirmé par un principe d'origine et de fin universelles où tout se confond. Ce principe lui-même n'admet qu'une sorte de personnalité fictive. Le bouddhisme antique fut une violente réaction contre cette manière de comprendre la destinée des êtres. Le sentiment dont il s'inspira, son idée fondamentale, consistèrent dans le remplacement du but proposé à la morale ascétique, commune aux sectes indiennes, par une fin de repos absolu pour l'esprit. L'objet du Brahmane était l'achat d'une vie de délices future, au prix d'une vie d'austérités actuelle; l'objet du bouddhiste fut d'échapper par l'anéantissement volontaire de la conscience aux conditions d'une existence incertaine, indéfinie, renouvelée dans la douleur, incessamment ballottée entre toutes sortes de chances bonnes ou mauvaises. Plus tard, le bouddhisme se laissa gagner par des idées religieuses d'une espèce moins rare, et se donna en propre, au moyen d'une extension imaginaire de la fonction du révélateur Bouddha, le culte des grandes personnalités de forme humaine qui sauvent les mondes par la sainteté de la vie et le dévouement.

A une époque plus ancienne que celle où, da

société indienne, le bouddhisme se produisit comme une révolution essentiellement inspirée par le sentiment du mal, dans la nature et dans l'homme, il s'était fait au sein des races aryennes une scission profonde, rattachée au nom de Zoroastre. La branche iranienne avait abandonné la mythologie naturaliste et groupé des êtres divins spirituels autour de deux types anthropomorphiques opposés, respectivement producteurs des biens et des maux de la création. La religion ainsi fondée s'éloignait d'ailleurs du spiritisme chaldéen, avec lequel elle n'était pas sans communication à son origine, par le caractère d'un dualisme essentiellement moral qu'elle donnait à ses concepts, et par la répudiation des superstitions et des pratiques fétichistes des Chaldéens. De cette institution religieuse, dont les progrès dans le monde furent toujours limités, et violemment combattus, relèvent ce que les religions judaïque et chrétienne ont accordé au dualisme, dans les questions de théodicée, et un élément considérable de croyances, sans même qu'on y comprenne les doctrines hérétiques de caractère semi-manichéen, que leur hétérodoxie n'empêche point de faire partie du même développement religieux.

Le symbole d'une idée est une image, ou un objet matériel, employés comme signes : c'est ainsi que les planètes, certains animaux, le feu, la lumière ont symbolisé des qualités divines et, par ces qualités, des dieux, qui se confondaient plus ou moins ensuite avec les objets eux-mêmes, selon que l'adorateur pouvait s'y tromper. Mais quand l'idée qui qualifie le dieu n'a pour tout symbole que le mot qui l'exprime, le symbolisme revêt un caractère particulier. C'est le caractère des définitions théologiques des docteurs chrétiens. Il appartient déjà à d'anciens concepts sémitiques de souveraineté absolue et de seigneurie, mais sans qualification ou application spéciale du pouvoir divin, et on le voit reparaître beaucoup plus tard sous l'influence

du réalisme platonicien pour se porter sur d'autres idées générales. Ces idées ne sont pas regardées comme des définitions d'attributs divins, — la distinction est importante, — mais comme des expressions de l'essence divine elle-même. Il s'agit donc d'un réalisme métaphysique dont les termes servent à constituer, non pas simplement à nommer, la nature de Dieu. De ce genre sont la Sagesse, la Parole, chez certains écrivains religieux; puis un grand nombre de fictions des auteurs gnostiques; puis l'Un et le Bien des philosophes néoplatoniciens, et les hypostases émanées de l'Un en dehors de toute causalité formelle; enfin d'autres hypostases, celles de la théologie chrétienne, auxquelles le nom de personnes fut, il est vrai, appliqué, mais pour être en même temps contredit; car il fut défendu d'introduire entre les *personnes* des distinctions inhérentes à l'idée de *personne*, quoique elles fussent réclamées par la *nature humaine* et la vie humaine reconnues dogmatiquement à l'une d'elles.

CXIII

Fétichisme, spiritisme, mythologisme, polythéisme anthropomorphique, émanatisme, symbolisme matérialiste et symbolisme idéaliste ou réalisme, ce sont donc autant de formes, et, pour ainsi dire, de catégories religieuses que l'esprit humain a embrassées en évitant le concept de la volonté première universellement créatrice. Ce concept eût été pourtant la généralisation rationnelle, simple et correcte, d'une croyance impossible à détacher de n'importe laquelle des méthodes que l'esprit a suivies en essayant de se figurer le principe et la cause des phénomènes au point de vue religieux. Le fétichiste ne fait pas autre chose que d'imaginer en des objets les premiers venus les sièges des actions qui lui sont utiles ou nuisibles; et le spiri-

tiste se contente de donner à une telle action une consistance particulière au moyen de laquelle elle se transporte d'un objet dans un autre. L'inventeur de mythes donne encore plus décidément des passions et des volontés aux agents, qu'il ne sépare pas des phénomènes, mais qu'il personnifie formellement, et le polythéiste naturaliste les adopte et s'en fait des personnages définis pour eux-mêmes, distincts et durables, qu'on appelle alors des dieux. L'émanatiste se peint Brahma comme une personne, et le néoplatonicien parle du principe *innommable* comme s'il en était une. Celui qui cherche de souverains symboles, s'il représente la divinité par des objets sensibles, ou par une image, et s'il évite de prendre pour Dieu le symbole lui-même, comme cela arrive quand le symbole est d'une nature assez imposante, ne peut avoir recours qu'à une seule idée pour l'en distinguer, et c'est l'idée de la personnalité. Enfin le théologien réaliste, en prenant pour symboles des idées abstraites d'une grande généralité : Unité, Bonté, Puissance, Intelligence, etc., s'il n'avait, lui aussi, les attributs de la personne à y joindre pour corriger ce que ce *réalisme* a d'incompatible avec l'expression de la *réalité*, ne parviendrait pas à exprimer l'idée de Dieu; et il les y joint en effet, quelque difficulté qu'il y trouve quand il porte à l'infini et à l'absolu la signification des symboles; ou bien sa doctrine cesse de satisfaire aux conditions d'une religion.

Ainsi toutes les religions renferment au fond et inséparablement un élément de croyance qui, dans le dualisme et dans le monothéisme pur de la volonté créatrice, ressort par-dessus tout. Il faudrait ajouter à l'énumération le polythéisme anthropomorphique, si l'origine mythologique des dieux du paganisme n'avait pas été un obstacle invincible à leur unité morale. Les religions admettent aussi la possibilité, quand ce n'est pas formellement l'existence, d'âmes perdurables

dans le cours du monde. Mais toutes, d'une autre part, et notamment le polythéisme, ont été portées par la spéculation au panthéisme, quand l'esprit philosophique s'est appliqué à les définir rationnellement. En effet, les penseurs de l'antiquité hellénique, au moment où ils purent s'apercevoir que les différentes nations européennes et celles de l'Asie occidentale à leur connaissance adoraient des dieux d'un panthéon composé à peu près de la même manière, avec une distribution semblable d'attributs matériels et moraux, imaginèrent que ces dieux avaient leur explication dans le symbolisme, et représentaient simplement les grandes forces naturelles et les grandes qualités mentales. Ces forces et ces qualités prises ensemble leur semblèrent la nature elle-même amenée à l'unité d'une seule conception, le vrai Dieu par conséquent. Ce monothéisme d'induction était un panthéisme. En raisonnant ainsi, ces philosophes allaient spontanément à la rencontre des auteurs de cosmogonies sémitiques, et des interprètes des cultes des *grandes déesses* de Babylone ou d'Éphèse, et des doctrines diverses des sanctuaires égyptiens, et, sans le savoir, du brahmanisme, et des doctrines de différents noms qui faisaient concurrence au brahmanisme dans l'Inde.

Parallèlement au panthéisme naturaliste, il s'en constituait, en Occident, un autre, mais de nature abstraite, celui-là, qui avait une double source : le réalisme métaphysique d'un concept suprême, où l'idée de conscience n'entrait pas, et l'infinitisme des attributs rapportés à ce concept, et venant y exclure toute possibilité d'une représentation consciente.

On aurait pu croire le pur monothéisme venu de Judée capable d'opposer au panthéisme une résistance efficace, parce que l'idée de la création sans précédents, et l'absence de tous dieux secondaires donnaient au dieu de la tradition hébraïque ce qui manquait au Zeus hellénique, ou au Jupiter latin, pour être posé comme la

personnalité première, origine unique de l'être et du connaître. Mais la logique du réalisme consacra, outre les symboles hypostatiques, déjà contraires au divin anthropomorphisme, les idées absolues d'Être, d'Essence, de Forme des formes, de Perfection métaphysique qui forcèrent les docteurs à professer que toute réalité était de Dieu, que rien d'extérieur à Dieu n'avait de réalité ou d'action qui ne fût de Dieu. Et la métaphysique infinitiste, par les concepts, contradictoires en soi, d'éternité actuelle, d'ubiquité, de prescience des futurs contingents, fit de Dieu un être dont le mode d'intelligence n'était pas intelligible. Le panthéisme devint la vraie doctrine ésotérique de l'orthodoxie la mieux autorisée, pendant que les attributs de Dieu comme personne restaient imposés au système officiel pour servir de soutiens à des croyances et à des pratiques peu différentes des superstitions courantes de religions d'ordre plus infime.

CXIV

La religion ayant eu pour objet premier, imaginatif, des puissances invisibles, distributrices de biens et de maux pour les hommes, le culte a dû s'y unir comme partie à la fois sentimentale et intéressée : le culte, c'est-à-dire la prière, l'offrande et le sacrifice, trois formes qui ont caractérisé exclusivement la conception du rapport de l'homme à Dieu, tant que la notion de la justice en est demeurée absente ou à peu près. De l'introduction de cette notion sont nés les préceptes moraux, comme commandements divins, et, en théorie, une théodicée pour l'explication de la volonté de Dieu, en ce qui concerne la destinée humaine. L'impuissance de l'homme, en toutes ses sociétés, de réaliser son idéal de la justice, même dans la mesure faible où il parvenait à se la proposer comme but dans les moins imparfaites

qu'il ait su former, a été cause que l'essence de la religion a consisté essentiellement dans l'enseignement du sacrifice, et sa morale dans la charité. L'histoire de l'idée du sacrifice nous instruit des étranges égarements de pratique et de théorie où la force du sentiment du mal, en plusieurs des civilisations antiques, a jeté l'esprit cherchant à pénétrer le rapport le plus profond de Dieu au monde.

L'idée du sacrifice se relie trop naturellement, pour avoir besoin d'explication, à celles de la prière et de l'offrande dont l'objet est de se rendre le dieu favorable, et qui tiennent à des passions qui n'ont pas cessé d'être bien comprises. Le sacrifice est une sorte d'offrande; mais ce que l'homme a imaginé pouvoir faire pour le dieu s'est prêté à des interprétations qui ont eu de grandes conséquences; car l'homme, suivant la nature, l'élévation ou la bassesse de ses propres sentiments, et selon la coutume de paix ou de guerre, les actes bienveillants, ou violents et injustes, qu'il voit se produire en son milieu, peut croire, par une sorte d'induction, ou que la divinité est réjouie par des *offrandes pacifiques* qui l'appellent à une sorte de communion avec ses protégés, ou qu'elle est irritée, qu'elle *veut du mal* au pécheur et ne peut accepter d'autre satisfaction que la peine qu'il éprouvera, pour apaiser sa colère. Le premier cas s'est rencontré en de certaines sociétés élémentaires, très pures, dont les hymnes du *Rig-Véda* offrent un tableau saisissant. On le retrouve dans la religion qui a substitué aux dieux des hommes sanctifiés, et aboli les sacrifices; mais l'autre cas répond, à cette exception près, à l'idée maîtresse du culte divin dans l'humanité.

Les idées attachées au sacrifice et qui en donnent des sens divers sont : — un partage volontaire des biens avec les dieux maîtres de tout, ou parce qu'ils sont des dieux jaloux, ou afin de s'assurer leur protection pour des temps à venir; — une expiation à accom-

plir, c'est-à-dire un sacrifice à offrir à un dieu, à cause d'un méfait, d'un acte commis en violation de quelqu'une de ses prescriptions supposées; — la peine subie non par le coupable, mais par une personne qui prend sur soi, d'après une idée de solidarité, la faute commune; — la substitution d'une victime non consentante, chargée fictivement de cette faute, à celle que désignerait la responsabilité morale; — la valeur intrinsèque, matériellement productive de biens, reconnue à tout grand sacrifice qui s'accomplit, principalement s'il est volontaire, et, suprême idéal, s'il est le sacrifice d'un dieu.

Le sacrifice sanglant, offrande de la vie, est le sacrifice par excellence. Les sacrifices d'animaux durent être originairement des actes de partage fictif de la chair des victimes avec les dieux, peut-être dans la supposition qu'ils autorisaient ces meurtres (*Genèse*, IX, 2). Il est permis d'imaginer une époque où la multiplication de l'espèce, l'insuffisance des produits spontanés de la terre, la faim, rendirent l'homme carnivore et le menèrent à la domestication des races alimentaires et à la vie pastorale, tandis que des familles d'un autre génie commençaient à se livrer au labour (*Genèse*, IV, 3-5). La légende seule a pu écrire pour nous l'histoire en ces matières.

Le sacrifice des prémices des troupeaux, et celui des enfants premiers-nés, cette antique coutume sémitique dont l'esprit et la mémoire se perpétuèrent par des symboles, a pour signification ce même partage des biens avec le Seigneur universel. Quand plus tard les sacrifices d'enfants se reproduisirent pour des circonstances exceptionnelles, en vue de certaines expiations, ou de grands dangers à conjurer, ils furent motivés par l'opinion de la responsabilité solidaire des membres de la nation. Il s'y ajoutait la fiction de la victime représentative, substituée aux coupables supposés, et la violence faite aux victimes qui ne se livraient pas

volontairement. En certains cas, la fiction se complétait symboliquement par des cérémonies destinées à accumuler les péchés du peuple sur une seule tête, ne fût-ce que celle d'un animal. Le bouc émissaire des Israëlites dans le désert est l'expression du même fond de croyances que le sacrifice classique d'Iphigénie, ou que la basse coutume des peuplades sauvages qui livrent, à la demande du féticheur les plus malheureux et les plus abandonnés de la tribu.

Des sentiments d'ordre élevé se mêlent aux plus vils dans les annales du sacrifice. Le sacrifice volontaire est l'objet d'un suprême honneur, comme le montre l'histoire des antiques *dévouements* dans la Grèce et à Rome. Mais l'idée dominante est celle de la nécessité du sacrifice en lui-même, avec l'intérêt de la chose publique. Dès lors la vertu de l'*opus operatum* occupe l'esprit, rien ne dit que la victime doive être volontaire, et, au lieu de se sacrifier, on sacrifiera les autres. La justice étant hors de question, les deux passions antagonistes se partageront les âmes; pendant que quelques-uns voudront souffrir pour tous, les autres n'entendront que tirer parti du sacrifice. On cherchera d'ailleurs de plus en plus à rendre les sacrifices le moins coûteux et le moins préjudiciables qu'il se puisse, et on finira par les réduire à de simples représentations cultuelles, comme d'*immoler* des listes de noms, ou d'exposer aux yeux des images de victimes, des symboles de supplices.

L'objectivation de l'idée du sacrifice a été portée dans l'antiquité jusqu'à inspirer des cosmogonies : ce fut un effet mystique produit sur les âmes par le sentiment du mal universel, par l'intense réflexion appliquée à l'expérience de la fatale condition des choses qui veut que la génération des unes soit la destruction des autres. Cette vue généralisée, portée dans la conception brahmanique de l'être dont les êtres émanent, est la source évidente de l'étrange imagination qui se peint

le dieu-monde, victime volontaire d'un sacrifice dont le fruit est la génération du monde. Le nom de ce dieu, dans un mythe cosmogonique indien, est Pouroucha, *premier mâle*, immolé par les dieux et par les prêtres. Ce premier mâle est le Monde, *et il est le Sacrifice, et du Sacrifice naît le Monde*. Indra, le Feu, le Brahmane, le Soleil, la Lune, les animaux, tout procède d'un acte dont les dieux, qui en sont les auteurs et les produits, s'assurent en l'accomplissant la vie céleste.

Cette extravagante application de la méthode réaliste, d'un caractère indien si accusé, est justement ce qui met en relief la puissance de l'idée du sacrifice, comme source de tout bien par l'acte d'une immolation. L'idée de la vertu productive du sang versé est également exprimée dans les mythes grecs d'Ouranos et de Kronos. Ouranos ensevelit les plus puissants de ses fils, les Cyclopes, les Hécatonchires, dans les profondeurs de la Terre. Il épargne Kronos. Kronos, excité par sa mère Gaïa, la Terre, tranche les parties génitales d'Ouranos, et le sang qui coule du membre viril, recueilli par la Terre, est le principe générateur de toute une suite d'êtres divins.

Il n'est pas question là du sacrifice volontaire du dieu, l'esprit hellénique ne va pas dans ce sens. Mais il en est autrement des mythes chaldéens. Dans l'un de ces mythes, c'est le dieu suprême, Bel, qui de deux sections du corps de la femme symbolique, Omorca, forme le Ciel et la Terre, ensuite féconde la terre de son propre sang répandu. Dans un autre, c'est le même Bel qui, peiné à l'aspect de la terre infertile, commande à un dieu de pétrir la poussière avec le sang de sa propre tête coupée, afin de modeler les hommes et les bêtes.

Ces grossières images, quoique significatives, contrastent avec la grandeur et la poésie de la cosmogonie indienne. Pour trouver une conception équivalente à cette dernière, plus élevée en abstraction, et d'un

symbolisme plus sobre, mais d'une non moins grande portée pour l'exaltation du mérite infini du sacrifice, il faut arriver, en traversant les siècles, jusqu'à l'interprétation donnée à la doctrine messianique des Juifs, à l'époque où l'esprit mythologique pénétra dans l'idée chrétienne primitive. Le Sauveur attendu par les Juifs, le Messie, était une créature de forme humaine, prédestinée dès le principe à régner sur le monde après avoir souffert, victime volontaire, pour les péchés du Peuple. Lorsque, plus tard, le Messie fut assimilé à un dieu incarné, sans que toutefois le monothéisme cessât de s'imposer en vertu de la puissante tradition jéhoviste, il fallut que *ce dieu et Dieu* fussent le même être en substance, et le même aussi que la victime substituée. Le dogme prit la forme d'un sacrifice commandé par Dieu à Dieu et accepté par Dieu en son amour pour les hommes. La sacrifice était donc bien, comme dans le mythe indien, *le sacrifice de Dieu*, sinon pour l'œuvre de la création, au moins pour le salut du monde.

Ce dogme a régné jusqu'à nos jours sur le christianisme, il passe pour en exprimer l'esprit le plus profond, et donne en effet sa signification au rite le plus important de son culte. Affaibli par les progrès de l'optimisme depuis deux siècles, on voudrait pouvoir dire que le progrès de la justice est la cause réelle de son déclin dans le monde intellectuel. Mais la notion de la justice ne fait pas la justice, et un dogme qui est le produit du sentiment du mal, comme son principal apologiste moderne paraît l'avoir bien senti (91), conserve beaucoup de sa force auprès des hommes de sentiment, plus touchés de la méchanceté du monde qu'instruits par des vérités morales abstraites.

CXV

Le lien religieux est de tous le plus profond, il est le seul propre à donner à une société un caractère humain

plus élevé et plus universel que celui qui dépend simplement du fait qu'on s'y reconnaît de communs ancêtres, et qu'on y a de communs intérêts à l'encontre de tout ce qui n'en fait point partie. Il est hors de doute, d'après les documents, que les premières sociétés nobles qu'ils nous font connaître, et qui sont des sociétés patriarcales (art. cx), ont eu leurs membres unis par la croyance aux mêmes dieux, et par la coutume des mêmes sacrifices. C'est de là qu'elles tiraient une conscience d'elles-mêmes, de leur passé, de leur avenir, de leur sécurité, supérieure à celle du clan, ou simple agrégat de familles. Mais comme tout pouvoir appartenait aux chefs de ces familles, ils étaient les maîtres autant que les représentants de leurs subordonnés en ce qui concernait le culte, c'est-à-dire qu'ils étaient *les sacrificateurs*. Si donc il fallait suivre la sommaire définition qu'on trouve partout de la théocratie : la réunion des *deux pouvoirs* dans les mêmes mains, il faudrait dire, suivant une opinion qui a régné longtemps, que la civilisation commença par la théocratie. Mais ce serait donner l'idée la plus fausse de cet ancien état de choses. Il n'y avait pas théocratie, parce qu'il y avait unité et communauté de pensées, sans qu'aucun pouvoir dictât du dehors ce qu'on devait croire. Quand, par l'effet de la coutume, une caste sacerdotale se forma et se sépara de l'ensemble de la nation et de ses chefs, en s'arrogeant le monopole des connaissances religieuses, alors il y eut théocratie réelle, et à la fois distinction des *deux pouvoirs*, aussi formelle que possible.

Cet événement se produisit dans l'Inde lors de la constitution du brahmanisme, les brahmanes s'étant séparés des autres chefs de famille et s'étant attribué et fait reconnaître une descendance spéciale et divine, d'où le monopole qui leur fut acquis des fonctions sacerdotales. Entre cette caste et la caste militaire, maîtresse du pouvoir civil, il y eut rivalité et lutte, pour

conquérir la domination sans partage, — comme entre les prêtres et les princes, dans une société qui nous est mieux connue, où le sacerdoce a fondé sa caste sur la cléricature et non plus sur l'hérédité. — Seule, la prétention au gouvernement en vertu d'un droit divin a toujours subsisté et subsiste chez les prêtres et obtient des satisfactions variables. Les races libres de l'antiquité fondèrent, elles, avec un point de départ dans l'autorité patriarcale confondue, religieuse et civile, des sociétés religieusement libres, ou du moins dans lesquelles le prêtre, en sa fonction séparée, perdit entièrement le commandement politique.

Ces races libres détachées de la grande famille aryenne avant la constitution des castes, et venues en Occident, restèrent divisées en un grand nombre de petits peuples qui étaient comme des clans agrandis gouvernés par des chefs, ou *rois*, dont l'autorité avait un titre ancestral. Le roi offrait le sacrifice, prononçait la prière, présidait au repas religieux, et commandait souverainement dans la paix et dans la guerre après avoir consulté les dieux. Il dictait la loi, mais la loi ne différait pas alors de la coutume, et la coutume appuyée sur le culte ancestral, universellement respecté, n'était pas sentie à la manière d'une puissance externe. Le devoir et le droit de chacun étant nettement établis, une telle société pouvait être très unie et relativement heureuse. Mais l'idéal, momentanément approché çà ou là, manquait d'un principe politique capable de dominer des rivalités de chefs, suite inévitable du développement d'un clan, et de la multiplication de familles prospères, qui ne tardent pas à se vouloir indépendantes. Partout les rois furent abaissés, l'autorité réelle appartint à une aristocratie de naissance, comme celle des Eupatrides, qui gouvernèrent à Athènes avant les premiers *législateurs*. Le titre religieux que purent conserver certains descendants des rois ne fut pas un pouvoir mais une fonction pontificale, à la fin tout honorifique.

Le progrès de la société affaiblit l'aristocratie, de la même manière qu'il avait mis fin à la royauté, c'est-à-dire en ruinant l'autorité patriarcale par sa division croissante, par la rivalité des principales familles, au sein d'une même cité, et par le groupement des familles d'ordre inférieur, ou plébéiennes, clientes des premières d'abord, mais s'élevant peu à peu à des notions de gouvernement et de droit public, qui s'écartaient de la coutume. C'est qu'il s'était produit des intérêts nouveaux et plus complexes, et des besoins de règlements s'imposaient que les sociétés primitives, plus simples, n'avaient pas connus.

La guerre n'avait pas donné naissance, comme il arrivait ailleurs, à de grands empires, successivement faits et défaits pour englober des multitudes soumises, qui ne faisaient que changer de maîtres. Elle laissait, si l'on n'aime pas mieux dire, elle faisait vivre de petits États séparés (les cités), en hostilité perpétuelle les uns avec les autres, en même temps qu'avertis de leur unité originaire et profonde, par la grande similitude de leurs dialectes, par de certains grands cultes communs, au-dessus de beaucoup d'autres plus variables, et par un vif sentiment de supériorité sur l'étranger (le Barbare). Chacun de ces États avait à s'organiser de son mieux par un accommodement supportable des intérêts de ses différentes classes de citoyens entre elles, afin de conserver son union et sa force.

Ici se place un fait, ethnique et moral à la fois, qu'on ne peut que constater et qui établit la fondamentale différence de l'antiquité occidentale, ou classique, et de l'ordre *unique* de civilisation à demi rationnelle — dont elle est aussi l'*unique* origine, — d'avec tout l'ensemble des civilisations orientales. Les races libres, on ne saurait dire comment, si ce n'est par des éclosions multipliées d'hommes de génie, dont les idées indépendantes ont été des objets d'imitation pour d'autres, se sont élevées à l'idée du droit, du droit s'opposant à

la coutume et valant par lui-même. De là l'idée de la loi comme d'un produit de la raison et de la volonté générale, l'idée de la législation comme œuvre systématique à laquelle un peuple se promet d'obéir, et qui doit régler sa coutume en restant sujette aux changements pour la modifier ou pour la créer.

Mais autre chose est de vouloir constituer ainsi la méthode de la raison, donner la définition écrite des droits et des devoirs, établir une sanction pénale des obligations, autre d'appliquer cette méthode. On recourt, pour obvier à la divergence des jugements des particuliers, à un législateur qui lui-même, au besoin, renforce son autorité en consultant un oracle. En fait, il s'ouvre une ère de conflits entre la raison inégalement distribuée aux hommes et leurs passions, entre les lois et les intérêts, de même qu'entre les classes diverses d'intérêts ou de droits. Que le législateur soit *un*, ou qu'il soit *plusieurs*, ou *tous*, autant que cela se peut feindre, on est d'accord sur l'idée générale de la justice, on dispute sans fin sur ce qui est juste. C'est là l'histoire universelle des peuples libres, des peuples les mieux doués et les meilleurs; elle a commencé chez les anciens, elle a été reprise, elle se poursuit chez les modernes, et les mêmes questions, les mêmes difficultés, avec les diverses constitutions appelées à les résoudre, présentent, sous les noms d'*aristocratie*, de *démocratie*, d'*anarchie* et de *tyrannie*, le même spectacle toujours, et témoignent de la même impuissance d'atteindre une concorde qui suppose chez les hommes des vertus qu'ils ne possèdent pas.

CXVI

La question dominante, entre celles qui causent et entretiennent les difficultés de tous les gouvernements fondés sur le droit, et les rendent instables, est le

règlement de la richesse. Elle n'existe pas autre, aujourd'hui, aux yeux de qui regarde au fond, qu'elle a été à ces moments de l'antiquité où chaque peuple échappé à la coutume de la pure aristocratie patriarcale, s'est senti, en la personne des hommes les plus intelligents, capable de se donner lui-même ses lois. Dix-huit siècles écoulés entre la législation de Solon et les premières républiques modernes, six ou sept autres pour arriver jusqu'au nôtre n'ont rien changé en principe à la situation quant aux droits réclamés, accordés ou refusés, et aux révolutions politiques, suite des conflits. C'est que la question peut se poser en ces termes fort simples, quelques formes particulières qu'on lui donne selon les temps : Quand il y a dans un État une classe de *riches* aux mains desquels est plus ou moins, en même temps, le pouvoir de légiférer, les *pauvres* doivent-ils tenir de la loi, au moins les moyens de vivre; et de quelle manière le peuvent-ils? A l'examen des causes qui amenèrent les premières dissensions sociales, on reconnaît sans peine les causes qui partout les perpétuent.

Quand la population augmenta, quand les cités se fondèrent, quand l'industrie s'éloigna de l'agriculture, quand le commerce se développa, et avec le commerce le luxe, et que la possession du signe monétaire devint une puissance, quand enfin l'inégalité naturelle des talents et les effets des vertus et des vices sur la condition des familles, détachées de leurs anciennes clientèles, eurent créé dans toute cité deux classes, les riches et les pauvres, le régime du capital, suivant le terme aujourd'hui consacré, se trouva fondé. Solon, en sa législation, eut déjà affaire à des capitalistes d'une part, et de l'autre à des endettés, prolétaires auxquels il accorda l'*abolition des dettes*.

La classe riche obtint sans difficulté le gouvernement à mesure que les Eupatrides appauvris virent diminuer leur influence héréditaire, mais elle ne disposait

pas pour le garder du prestige religieux. Les pauvres recherchèrent le pouvoir pour atteindre le bien-être, et la guerre entre les cités obligea les riches à confier aux pauvres des armes dont ils se servirent contre leurs maîtres. Ce fut une sorte de guerre civile permanente, sourde, avec des éclats passagers. La richesse, avec ses abus, corrompait le riche, et la misère le pauvre. Celui-ci, au cours du développement des démocraties anciennes, descendit jusqu'à vouloir être payé pour l'exercice des droits du citoyen, il se porta, à l'occasion de certaines révolutions, à des vengeances atroces; mais celui-là rendait haine pour haine, et affichait des sentiments antisociaux : Aristote parle d'un serment que les riches se prêtaient en un certain lieu les uns aux autres, d'être toujours les ennemis du peuple et de lui faire le plus de mal possible.

La guerre entre les riches et les pauvres a ce résultat fatal, que les républiques, encore bien que devant leur naissance au sentiment démocratique, puisqu'elles sortent toujours d'une lutte soutenue au nom de la justice contre des autorités devenues oppressives, périssent par la double faute de la classe qui les a fondées et de celle qui en tient le gouvernement. Cette dernière peut s'attacher à la forme politique et y rester fidèle, mais refuse obstinément de faire taire ses intérêts propres pour donner satisfaction aux justes besoins de la partie misérable et déshéritée du peuple. La classe pauvre qui en acquérant des droits politiques n'a rien gagné en ses moyens de vivre, et que ronge l'usure du riche vivant dans le luxe, se fie à d'ambitieux démagogues, accepte leurs services, compte sur leurs promesses, favorise leurs intrigues et les aide à la conquête du pouvoir. De là, dans l'antiquité, les tyrannies proprement dites, qui se multiplièrent en Grèce dans les États oscillant de l'aristocratie à la démocratie, et se renouvelèrent partout ensuite avec différentes formes; et l'usurpation césarienne, à Rome, survenant après

les guerres civiles; et de là, dans un État moderne, arrivé à la démocratie, les dictatures qui viennent avec la faveur du peuple renverser des gouvernements de titre populaire.

L'usurpateur ne peut ou ne veut jamais répondre aux espérances que le règne de la démocratie faisait naître dans le peuple et ne satisfaisait pas; il a son pouvoir, une fois acquis, à consolider par des alliances, et d'ailleurs son caractère, ses idées, ses passions, qu'il a dissimulées, ne le mettent pas au-dessus du commun niveau moral de l'humanité, le même où se trouvaient ces démocrates dépositaires du pouvoir avant lui, qui n'ont pas eu la force de travailler sérieusement au bien de la communauté en oubliant les intérêts égoïstes de la classe à laquelle ils appartenaient par leur éducation et le plus souvent par leur naissance. Un démocrate au pouvoir est toujours un aristocrate, quand il n'en était pas un déjà avant de parvenir.

Posons quelques définitions qui nous permettront de reconnaître une loi dans la succession des gouvernements. Les aristocraties, quelle qu'en soit l'origine dans la coutume, conservent après leur abaissement, à travers toutes les civilisations, — mais tout autant seulement qu'elles forment une classe, de fait et, par ses intérêts, la même à peu près que la classe capitaliste, et que celle dont les membres reçoivent une éducation supérieure, — des titres au respect du peuple et aux fonctions du gouvernement sous tous les régimes. On peut, d'après cette remarque, négliger la question d'origine, ou de *noblesse*, et donner le nom d'*aristocratie* à la classe dirigeante ainsi définie, distincte à la fois du peuple en son ensemble et du groupe qu'on appelle quelquefois aristocratie intellectuelle (artistes et savants), dont les influences variables se portent de divers côtés.

Nommons *démocratie* un régime où, dans une plus ou moins forte mesure (la plus forte possible, en principe), le grand nombre est appelé à prendre part, directement

ou par ses délégués, au gouvernement de la chose publique, — dans la supposition que l'objet de ce gouvernement est la justice, sans privilèges d'aucune sorte, et la recherche du bien commun.

Étendons la signification du terme d'*anarchie*, prenons-le comme une sorte de catégorie politique et historique, pour nous représenter, dans un État, toute période prolongée pendant laquelle des factions se disputent le pouvoir au nom de ce que chacun prétend être la justice et le bien commun, et par des moyens qui dégénèrent en guerres civiles. Ces guerres elles-mêmes, sans issue définitive, sont toujours prêtes à se renouveler, en sorte qu'on ne voit plus de terme à la dispersion des volontés et à l'insécurité commune, ailleurs que dans la soumission de tous à une volonté unique capable de s'imposer. Où la raison est impuissante la force vient et décide.

Appliquons enfin, par une extension correspondante des termes, la signification ancienne du mot *tyrannie* à tout régime dans lequel un dictateur, sous un nom ou sous un autre, avec une origine ou une autre, parvient à dicter la loi, après des guerres civiles, dans un État profondément divisé d'intérêts et de passions. Le *césarisme* sera le nom du régime établi par une suite de tyrans, ou par la succession plus ou moins régulière de ceux dont le premier aura frayé la voie en essayant, comme ils le font tous, d'organiser une monarchie et de commencer une dynastie.

A la faveur de ces définitions on peut donner la précision d'une formule à une loi empirique que l'histoire tout entière confirme. L'aristocratie (qui à notre point de vue comprend la monarchie régulière comme l'une de ses formes et son couronnement) devient toujours, à un certain moment, un régime organisé pour la protection des intérêts de la classe qui détient le pouvoir et la richesse.

La démocratie succède à l'aristocratie, quand les idées

de droit et d'égalité naturelle se font jour et que la justice s'oppose à la coutume.

L'anarchie se produit dans la démocratie par suite de l'impuissance de la volonté générale d'appliquer la raison et de faire la justice en dominant les intérêts et les passions.

La tyrannie survient et s'impose, à l'expiration d'une période d'anarchie assez prolongée, parce que le besoin d'ordre et de paix civile pousse le peuple à demander à l'action despotique d'une volonté individuelle la conservation du lien social qui semble prêt à se dissoudre.

Enfin le césarisme est le régime politique d'un État où la force fait définitivement la loi, mais qui diffère beaucoup des empires sous lesquels nulle tradition n'est conservée des efforts ou des œuvres d'une antique démocratie. Des principes de droit, une certaine philosophie politique, des maximes d'utilité gouvernementale et populaire peuvent avoir place dans ce régime.

Sous les gouvernements césariens, tout ce qui échappe à l'arbitraire du prince obéit désormais à la seule coutume; mais la coutume se modifie suivant son propre déterminisme en matière de religion et de relations sociales. Quand la dissolution atteint un empire césarien, par suite de la décadence de ses institutions, les guerres réunissent ou divisent les peuples, que des princes se disputent entre eux comme leurs propriétés. Les nations perdent enfin jusqu'au sentiment qu'elles avaient conservé quelque temps d'être représentées par l'homme auquel elles abandonnaient leurs destinées. L'hérédité, l'usurpation ou la conquête sont les seuls modes de transmission du pouvoir. Si, dans la suite des siècles, des régimes démocratiques doivent renaître, ce sera suivant une marche des choses analogue à celle qui fit sortir les cités de l'antiquité classique d'un état social où l'hérédité fondait partout le pouvoir chez des races très divisées, en guerre les unes contre les autres.

CXVII

La loi empirique de la succession des gouvernements, déjà décrite par Platon et par Aristote avec ce que comportait de généralité l'histoire des États grecs et de leurs colonies, à leur époque, est celle qui rend compte de l'évolution de la Grèce après ces philosophes. Elle explique aussi l'évolution de la République romaine après la conquête de la Grèce, jusqu'à la fondation de l'Empire romain, où s'abîma toute démocratie dans l'établissement de la paix universelle par le souverain exercice de la force unique triomphante. C'est un drame politique à deux grandes péripéties où l'on voit successivement se perdre les espérances idéales du monde civilisé d'Occident. La Grèce, ingénieuse et subtile, ouvrière d'esprit et de beauté, éprise de justice mais incapable de justice, détruit les unes par les autres les forces de ses cités et se trouve à la fin hors d'état de se défendre contre l'étranger pour n'avoir su ni se ménager elle-même, respecter les membres qu'elle savait très bien être ceux d'une communauté morale (sentiment du panhellénisme), ni, dans chaque cité, faire mieux qu'opposer l'orgueil ou l'avarice des ἄριστοι aux passions envieuses du δῆμος. Rome, la ville du droit, s'épuise dans les luttes incessantes des droits réclamés, déniés, conquis ou perdus, s'assimile l'esprit de la Grèce vaincue, et donne par ses guerres civiles une continuation, sur un théâtre plus vaste, aux guerres entre les cités ou leurs chefs, qui avaient divisé et perdu la Grèce. Le monde gréco-romain, de plus en plus soumis et habitué à l'empire exclusif de la force, laisse s'altérer les idées maîtresses par lesquelles il se séparait du monde oriental, en embrasse d'autres qui l'en rapprochent. La décadence des antiques institutions, politiques, religieuses, militaires, conduit peu à peu le gouvernement impérial à un état d'insuffisante

résistance à la pression extérieure des populations étrangères à l'Empire. Enfin l'invasion des Barbares, engloutissant les pouvoirs civils et en grande partie ce qui restait des traditions intellectuelles et morales de l'antiquité, ajourne à bien des siècles plus tard la reprise de l'œuvre d'une civilisation libre, si elle est possible.

Les États européens modernes, sortis d'une Renaissance, seraient condamnés à une évolution analogue jusqu'à la fin à celle du monde gréco-romain, si après avoir perdu leur religion, leurs coutumes domestiques, leurs idées caractéristiques en matière de mœurs, ils devaient se trouver finalement impuissants à atteindre leur idéal de justice, à organiser la liberté. En ce cas l'histoire politique du monde ancien n'aurait été qu'une première épreuve de l'histoire politique universelle.

Le principe du mal est la guerre, qui, dans sa profonde acception réelle (art. cn), gouverne les relations politiques des citoyens, ainsi qu'elle décide des rapports mutuels des peuples. Les moyens de l'exercice ou de l'acquisition du pouvoir à l'intérieur présentent la lutte sous une forme ordinairement atténuée, mais les passions motrices des actes ne diffèrent point essentiellement de celles qui, dans l'ordre international, ont été réunies sous le titre d' « esprit d'usurpation et de conquête ». Le mot *pouvoir*, en usage dans la langue politique, désigne, à ne regarder que le fait, ce qui devrait être et s'appeler toujours *administration*. Le sentiment, conscient ou inconscient, de la plupart des hommes qui sollicitent des mandats pour veiller à la liberté de leurs concitoyens, et se mettre à leur service pour certaines fonctions, est le désir de leur commander. Quand c'est la liberté que des citoyens demandent, c'est la leur propre, par où ils entendent la faculté d'usurper plus ou moins sur celle des autres pour leur profit ou pour le profit de leurs amis. Ceux qui veulent réellement la justice se heurtent à des obstacles multipliés qu'on ne franchit pas sans pactiser; et d'ailleurs la justice qui leur est bien connue, sur laquelle ils ne se trompent pas quand ils ont à souffrir de l'injustice, n'est plus celle qui leur apparaît quand l'injustice leur devient avantageuse et que l'intérêt, la vanité ou la gloire la leur déguisent.

La différence entre la notion pure de la justice, quoique elle soit un caractère de la raison, et les applications qu'en font les passions servies par le raisonnement (art. cn) est tellement profonde qu'on peut dire, et c'est la vérité même, que la justice, en fait, est un mode d'argumentation pour les réclamations en société, mais qu'elle n'est pas communément le but réel qu'on se propose d'atteindre. Le but, c'est le profit, l'honneur ou la gloire. Le bien social, qui serait éminemment la justice, n'est seulement pas posé, dans l'esprit général de l'enseignement public, et par les historiens, comme l'idéal humain par excellence, mais bien la gloire : gloire des peuples, gloire des héros qui les mènent à la guerre, ou les violentent ou les oppriment dans la paix. Les attentats contre l'humanité prennent place comme de grandes actions, dans l'imagination des enfants. Quand ce ne sont pas les honneurs et le pouvoir qui sont les objets de l'ambition, c'est la dispense du devoir envers autrui. Sous le nom banal du bonheur, ce sont les moyens de vivre et de jouir sans travailler : autre espèce de conquête quoique en une sphère plus basse, puisqu'on y marche en passant sur le corps des autres. Mais comme on sent bien que ce n'est point là la justice, dont la notion ne se laisse pas perdre, quelques-uns mettent l'accord dans leurs sentiments en imaginant un ordre social qui donnerait à tout homme, au prix d'un faible travail, sans aucune dure obligation, la faculté des jouissances variées que quelques-uns se procurent grâce au travail des autres. Le vœu semble naturel, on y est conduit par la protestation qui se fait entendre contre certaines iniquités sociales, mais au

fond on néglige la justice en visant ainsi la satisfaction des appétits, parce qu'on ne s'occupe pas de la difficulté d'obtenir de l'individu, sans contrainte, la juste somme de travail, quelle qu'elle soit, qu'il doit à ses semblables en compensation des droits qu'il fait valoir sur leur travail. On cherche vainement un moyen de sortir des conditions de la liberté et de la lutte. On ne touche pas au vrai problème. La question de l'ordre social ne porte pas sur la répartition matérielle, mais sur le devoir, le droit et la contrainte. La question du bonheur ne s'en sépare pas. Si l'on n'admet nulle contrainte, on est dans l'utopie.

Il faut de bonne foi reconnaître que la dispense de toute obligation est le but poursuivi dans l'idéal social du bonheur. Cependant les conditions de la société sont telles, que la recherche des jouissances, richesse ou pouvoir, implique des rivalités et, en résultat, des inégalités. De là le devoir qui, chez l'agent libre, s'oppose aux passions ou qui les règle, s'il est écouté; et cependant c'est du devoir qu'on voudrait être délivré. Mais si, par impossible, on était affranchi de tout travail ou imposé par les nécessités de la vie, ou obligatoire en vertu de relations avec des semblables, on verrait ce que peut toute seule la satisfaction des désirs à mesure qu'ils se produisent, sans peine à prendre et sans défense à respecter! La nature du désir lui-même, celle de l'imagination, des passions et des lois physiologiques, loin d'assurer le bonheur de l'individu, dans une telle hypothèse, auraient pour infaillible effet d'accomplir par le désordre, la satiété et l'ennui, sa misère morale. On sait déjà quels résultats donne la recherche du plaisir sans conscience du devoir chez certains riches oisifs, encore bien qu'ils n'aient pas la pleine liberté de faire tout ce qui leur plaît.

CXVIII

Le plus ancien et le plus élémentaire des moyens que l'homme ait trouvé de se soulager du travail que lui imposent les forces de la nature à vaincre et à mettre à son service, c'est d'en charger d'autres hommes, et pour cela de les traiter eux-mêmes comme de simples agents naturels, en les contraignant à travailler pour lui. L'esclavage est donc la claire et directe violation de l'impératif catégorique (art. C). On doit constater ici que l'injustice humaine y recourt immédiatement, partout où les circonstances s'y prêtent, et par l'acte de ceux-là mêmes qui appartiennent à une société dans laquelle il est aboli comme institution, mais qui agissent dans ce cas hors d'elle et sans responsabilité. L'expérience s'en fait en ce moment sur de nombreux points du globe : l'homme sorti, ne serait-ce que momentanément, de son milieu social, se remet avec une extrême facilité dans les conditions des sociétés les plus anciennes, dont il pouvait se croire moralement très éloigné, et même de celles où l'institution de l'esclavage s'aggrava en se développant.

L'institution eut deux origines qu'il est aisé de distinguer : l'une par la propriété, l'autre par la guerre. Le vaincu, le captif put avoir la vie sauve en se résignant à travailler pour le vainqueur. Quelquefois de petits peuples tout entiers furent réduits à travailler au profit d'une race conquérante sur leur propre terre conquise : l'ilotisme fut alors quelque chose d'assez semblable à ce servage qui devait succéder à l'esclavage proprement dit à la fin de l'ère antique.

Dans l'ordre économique, dès que le *capitaliste*, agriculteur ou pasteur, de quelque manière que son droit appartînt ou se rattachât originairement à la coutume patriarcale, eut en regard de lui des hommes sans héri-

tage et sans ressources propres pour vivre de leur travail, une domesticité agricole se forma; ce fut l'esclavage, en cela que le serviteur obéissait au maître sans restriction, et que le maître le nourrissait, mais un esclavage sans violence et sans mauvais sentiments de part ni d'autre.

L'agrandissement des sociétés et la fondation des cités altérèrent nécessairement le caractère primitif de l'esclavage domestique et rural. Les hommes libres délaissèrent le travail, qu'ils n'avaient nullement méprisé à l'origine, ils le nommèrent *servile*, et voulurent n'avoir plus d'occupation que la politique ou la guerre. Le commerce des esclaves s'organisa, s'agrandit en conséquence du développement des exploitations, parallèle à celui de ces sociétés d'oisifs et de leurs besoins. Les expéditions militaires et la piraterie s'étendirent, avec l'objet formel d'enlever où l'on pouvait des étrangers, pour les mettre en vente sur les marchés. Plus tard encore, les grandes guerres vinrent augmenter dans une énorme proportion la population servile, et ce fut la fin du travail agricole libre, qui avait fourni jadis les citoyens et les soldats. De là l'affaiblissement des anciennes races, dans lesquelles des affranchis comblèrent les vides faits par la guerre; et de là le passage des antiques sociétés libres à un état économique et moral plus rapproché de celui de ces empires orientaux où des populations entières pouvaient être réduites en esclavage et transportées sur d'autres territoires, et où les sujets des rois devaient se regarder comme leurs esclaves.

La philosophie avait enseigné que les esclaves, étant des hommes, possédaient les droits généraux de l'humanité. Le christianisme fit en d'autres termes la même déclaration en affirmant qu'ils avaient des âmes immortelles placées dans les mêmes conditions que celles de leurs maîtres, à l'endroit du ciel. Mais, pas plus que le Portique, l'Église ne réclama pour eux la

liberté comme juste en droit social. Jamais le clergé ne condamna l'appropriation terrestre de l'homme à l'homme ou n'y fit opposition dans les pays les plus soumis à son autorité. En fait, l'esclavage se transforma graduellement et devint le servage, dans le monde latin, par l'effet des modifications spontanément introduites dans l'état économique et dans la gestion de la propriété rurale, dès avant et définitivement après l'invasion des barbares. Mais l'esclavage pur et simple se retrouva dans la pratique des nations et fut admis comme de droit naturel, en dehors des usages civils et intérieurs de chacune d'elles, à l'époque de la conquête du Nouveau Monde. Il s'appliqua dans son extrême rigueur, c'est-à-dire que le commerce prit pour matière d'échange, dans les colonies, l'esclave, mâle, femelle ou enfant, comme individu brut, sans considération des liens de famille dont le respect fait l'essentielle différence du servage et de l'esclavage. La traite des noirs égala en iniquité et souvent en horreur tout ce que l'on connaît de pire du monde antique. Or la traite existe toujours en de nombreuses contrées. Ceux des États qui la proscrivent ouvertement ne sont pas au-dessus du soupçon de lui donner des encouragements indirects, ou d'en permettre à l'aide de contrats fictifs des imitations assez ressemblantes. Tel est le degré de justice pratique où sont parvenus, sur le point capital des « droits de l'homme », des hommes civilisés, dans celles de leurs relations où ils échappent à la contrainte des lois positives de leurs propres pays!

Qu'il s'agisse d'esclavage ou de servage, la liberté personnelle de l'homme est anéantie; sa subsistance, tant bien que mal garantie. Ce second point est impliqué, même matériellement, dans le fait que l'esclave ou serf est employé à travailler pour le maître ou seigneur; car étant instrument, il faut que l'instrument soit entretenu. Une partie des fruits du travail est donc dépensée pour la nourriture du travailleur, ou pour

l'entretien de la famille serve. Le cas du servage se prête à divers modes d'arrangements qui pourraient aller jusqu'au métayage, ou fermage, et comporter de vrais contrats, si le serf était libre. Entre le serf et le seigneur, toute la question semble donc porter sur la liberté, et l'on n'en voit pas d'abord d'autre. C'est sur ce point saillant du droit personnel qu'elle se pose historiquement quand viennent les revendications. Mais si le serf est libéré, et s'il ne devient pas pour cela propriétaire, comment sa subsistance pourra-t-elle être garantie? A être libre, il aura gagné le droit de travailler ou de ne rien faire, et de traiter des conditions de son travail sans subir aucune obligation; mais le propriétaire n'en subira non plus aucune. Dans l'industrie, de même, l'ouvrier s'affranchira du patronat, et de tout lien corporatif peut-être. Alors la société se trouvera en des conditions économiques telles, que la classe des travailleurs, opposée à celle des propriétaires, puisse ne recevoir point par l'effet des contrats librement intervenus la part des fruits du travail nécessaire pour l'entretenir convenablement. L'ouvrier libre n'obtiendra pas même des garanties pour cette part, quelle qu'elle puisse être. C'est en fait ce qui est arrivé. La liberté conquise de l'ouvrier a été la dispense de l'obligation pour le maître. De la liberté est sortie la concurrence; de la concurrence, et de l'accroissement de la population, de l'invention des machines, du manque de capital ou d'avances du travailleur, sont nés la misère, d'un côté, l'accumulation des richesses et le luxe, de l'autre. La société s'est ainsi divisée au point de vue économique en deux classes sans lien régulier entre elles, soit de droit, soit de coutume, et dont les rapports n'ont plus dépendu que d'arrangements de rencontre, de contrats temporaires entre personnes isolées, dont les sentiments sont devenus au total ceux d'une hostilité mutuelle.

CXIX

L'injustice radicale paraissant bannie de la société, puisqu'on n'y voyait plus des hommes assujettis à fonctionner en guise de simples instruments de travail pour les fins de quelques autres, comme sous le régime de l'esclavage, ou encore sous celui du servage, on pouvait croire que la justice y établirait spontanément son règne. La liberté n'est-elle pas la justice même? Chacun n'avait qu'à traiter librement, ne consultant que son intérêt, avec son semblable qui n'avait, de son côté, à consulter que le sien, pour le règlement des services à se rendre mutuellement. Le malheur était que les conditions où les contractants étaient placés des deux parts ne se trouvaient point pareilles, et que, par le déterminisme des antécédents, la société était composée, en gros, de deux classes dont l'une, qui ne possédait ni l'instrument du travail ni les moyens de vivre en attendant qu'on lui en confiât l'usage, avait un plus pressant besoin de le recevoir de l'autre, que celle-ci ne l'avait de le lui remettre. La première de ces classes se voyait donc réduite, encore bien que sans contrainte, à se *faire instrument des fins de la seconde*, à de plus bas prix que ne les réclamait son bon entretien. La question politique se posait alors, après la conquête de la liberté, telle exactement qu'elle avait été dans les cités libres de l'antiquité, entre des citoyens libres. La lutte des riches et des pauvres mettait les institutions en péril (art. CXVI).

Ce retour de la vieille question des États libres, coïncidant avec un fait social, nouveau par ses vastes proportions : le développement industriel des nations, l'invention des machines, la création des grands ateliers, l'emploi des capitaux concentrés dans certaines mains, a donné lieu à de nombreuses interprétations et

théories qui, vues dans l'esprit dont elles s'inspirent, sont réductibles à quatre, et peuvent se formuler de la manière suivante :

1° Beaucoup d'économistes, au fond, quelques-uns très ouvertement, ont pensé que la classe ouvrière devait être considérée comme un instrument de production, le même économiquement parlant, quoique d'une autre nature, que les autres dont le paiement et l'entretien au plus bas prix possible est imposé au producteur capitaliste. Les besoins de chacun et les circonstances détermineraient seuls toutes les relations, sur un pied de liberté complète. L'État n'aurait pour emploi que de veiller à la conservation de l'ordre matériel et à la défense des positions occupées, sans s'ingérer d'aucune question de droit économique et de morale sociale. Ce système consacre l'existence d'une classe exploitée, soumise par le simple besoin de vivre à ce qu'on a nommé la *loi d'airain* : l'acceptation du salaire minimum. Au point de vue de la liberté, qui semble être le sien, il a forcément à prévoir le manque de résignation de la classe des travailleurs et les conflits politiques, avec leurs suites de révolutions fatales. On sait qu'elle en est la fin (art. CXVII).

2° L'application du principe de la liberté, pour toute justice, dans les relations du capital et du travail, a paru à quelques autres économistes suffisante pour conduire d'elles-mêmes les choses au bien commun en résultat. C'est une vue optimiste d'harmonie future, qui n'est à signaler qu'à ce titre et à cause du sentiment dont elle procède ; car elle est cruellement démentie par l'expérience. On voit partout se développer la misère, avec les vices qui lui font cortège, parallèlement à l'accroissement global des richesses et au progrès du luxe, dans la mesure même où le capital va s'accumulant dans un plus petit nombre de mains. La secte des économistes n'a pas peu contribué, dans son ardeur pour la production, au changement qui

s'est fait, dans l'opinion même des moralistes, sur la question du luxe. Le luxe, autrefois considéré comme un mal économique et un vice moral, est rétabli dans l'estime publique. La poursuite dont, à l'imitation des riches, il est l'objet de la part des pauvres a pour effet d'augmenter leurs faux besoins et de diminuer leurs satisfactions vraies. Ils croient la société arrivée au moment où, le travail nécessaire diminuant, et l'économie devenant inutile, la jouissance sera le but de la vie. C'est une vision dont les cerveaux sont hantés par l'effet des grandes inventions matérielles de ce siècle, qui ne nous ont pourtant pas appris à produire sans travail des choses de première nécessité pour l'existence, mais bien à en faire d'autres, avec des peines énormes, qui ne profitent qu'au luxe de la vie.

3° Le socialisme s'est élevé contre les théories égoïstes ou optimistes de liberté pure, favorables au monopole du capital. Le communisme, ou collectivisme, la plus simple des doctrines politiques désignées par ce nom, demande la *socialisation* de l'instrument du travail sous toutes ses formes, et la distribution des tâches et des produits entre tous en vue de l'intérêt commun. Ce système supprime nettement la propriété personnelle, tout au moins quant aux objets dont une possession assurée garantirait à l'individu des moyens de vivre, indépendants de la société, ou communauté. Il reste à savoir comment la garantie que perdrait ainsi le citoyen serait remplacée par une juste distribution faite à tous du travail, d'une part, et de ses produits, de l'autre. Deux modes principaux se présentent, dont tous les systèmes possibles ne peuvent que tenir plus ou moins et partager les difficultés. Suivant l'un, on doit viser à une organisation par voie d'autorité, d'après le principe des capacités et du dévouement chez le supérieur, et par le rattachement de toutes les fonctions de tous les degrés à l'éducation publique. Suivant l'autre, il faut embrasser le principe et suivre les

méthodes de la pure démocratie : égalité, votes de tous en toutes questions, élections de délégués ou chefs, tant pour l'ordonnance et la direction que pour la rémunération des travaux. Ce serait en somme un gouvernement des majorités étendu à tout objet d'intérêt particulier ou commun, depuis les moindres jusqu'aux plus importants groupes de population et centres de production et de consommation, reliés entre eux pour constituer l'État.

On ne réussit pas, à moins d'un optimisme qui détourne systématiquement la vue de ce que l'expérience enseigne touchant le caractère humain, à se représenter la société guidée, à la satisfaction générale de ses membres, par des chefs excellents par hypothèse et incontrôlés, ayant mission de mettre chacun à sa place. On ne se représente pas mieux tous les intérêts des individus régis du petit au grand, par des décisions de majorités auxquelles des minorités auraient à se soumettre, sous les ordres de mandataires qui, par hypothèse encore, seraient de bons administrateurs et contenteraient tout le monde. Au fond, malgré le principe démocratique réclamé par la forme du gouvernement, dans le communisme égalitaire, ce système est autoritaire comme celui qui spécule sur la hiérarchie des capacités et des vertus. Il l'est par la force des choses, attendu que la volonté de la majorité, réglant les droits et les devoirs de la minorité, ceux de chaque individu, en chaque chose, a vis-à-vis d'eux les caractères d'une autorité, non seulement matérielle en soi (celle du nombre), mais qui doit même leur être imposée sans réserve, comme le préservatif unique de l'anarchie qui naîtrait naturellement de la diversité des intérêts et de celle des jugements.

4° L'inévitable écueil où le socialisme communiste échoue, dans l'anéantissement de la liberté, joint à l'hypothèse optimiste dont il a besoin : la vertu des gouvernants pour organiser le travail et distribuer les

produits, et la bonne volonté des gouvernés d'accord entre eux pour approuver l'œuvre et en subir l'exécution, cet écueil, le socialisme libéral l'évite, en demandant à la raison et à la liberté des citoyens, pris en leurs qualités de producteurs et de consommateurs, de s'unir en des associations limitées, où ils mettraient en commun leurs capitaux ou épargnes et leurs facultés de travail, et auraient à s'entendre et à arrêter des conventions touchant leurs droits et devoirs comme actionnaires et comme travailleurs. Cette méthode est tellement irréprochable, au point de vue de la justice, qu'on n'en saurait imaginer une autre en se plaçant dans l'hypothèse d'un petit nombre d'hommes appelés à traiter sur la *table rase* de l'état social, et comme n'ayant à compter qu'avec eux-mêmes. Dans la mesure et sous les conditions où de libres sociétés coopératives sont possibles, au sein d'une société plus vaste où règnent la concurrence et les monopoles capitalistes, avec des coutumes commerciales anarchiques et frauduleuses, s'il arrivait qu'il s'en organisât, un assez grand nombre, avec des statuts pareils ou à peu près pareils, et qu'elles réussissent, on peut concevoir que, de proche en proche, par voie d'imitation et au moyen de fédérations, la grande société se transformât. On passerait alors spontanément, sur ce point essentiel des intérêts économiques, de la *société de guerre* à la *société de paix* (art. CII).

L'obstacle vient de deux côtés, pour une totale transformation sociale de ce genre. Il est dans les vices, le plus souvent, et dans le manque de dispositions rationnelles ou morales suffisantes, chez les meilleurs, dans la classe de ceux qui auraient le plus grand intérêt à prendre ou à suivre fidèlement des initiatives associationistes. Les associations, une fois fondées, seraient, chacune en son propre corps, et toutes dans leurs rapports mutuels, mises en demeure de pratiquer constamment et sérieusement la morale de l'impératif pra-

tique. Mais cette morale est le postulat psychologique de la paix universelle, et nous en voyons partout l'application impossible à l'homme dans les sociétés qu'il a lui-même constituées. Il n'est pas logique d'attendre de l'association des résultats qui impliquent la vertu de l'associé, si l'associé n'en fait pas l'apport (art. C-CI).

Si le progrès moral au sein d'une nation, — ou de quelques-unes des principales, qui sont solidaires, — amenait les choses à un point tel, qu'une certaine approximation de cet idéal y semblât possible, on pourrait, sans élever l'espérance jusqu'à la paix universelle, concevoir une transformation de la société qui passerait empiriquement et peu à peu de la coutume du salariat à celle des associations libres, de même qu'elle passa autrefois de l'esclavage au servage. Il se créerait des mœurs commerciales en conséquence. Les rapports de la production et de la consommation pourraient être alors plus régulièrement institués, la distribution des travaux et des services sur le territoire moins abandonné au hasard, les qualités et les prix mieux réglés, les engagements moins incertains, grâce à des traités passés entre les associations, enfin les bénéfices de chaque partie arrêtés à des taux moins arbitraires et moins variables. Les produits, dans cette hypothèse, étant mis à la portée des consommateurs par des maisons de vente liées aux maisons de production, on verrait disparaître les vices du commerce anarchique : l'excessive multiplication des intermédiaires, leur état précaire, les fraudes et mensonges professionnels et les faillites. Mais pour imaginer ce grand et heureux changement comme l'effet d'une réforme politique, nous rencontrons dans la mauvaise volonté de la classe dirigeante l'obstacle que nous n'apercevions tout à l'heure que dans les dispositions vicieuses de la classe subordonnée.

Si la révolution dans les conditions du travail et dans ses rapports avec le capital devait se faire par la

voie politique, il serait indispensable que le gouvernement provoquât, et n'autorisât pas seulement les associations, qu'il vînt à leur aide par des subventions, par une surveillance spécialement organisée et par des règlements, durant une première époque d'initiation du nouveau régime. Mais il est manifeste que la classe dirigeante apporte en la personne de ses représentants, y compris les socialistes, des tendances contraires à l'esprit supposé d'un tel gouvernement; nous sommes ramenés à l'éternelle question de l'oligarchie des riches, des révolutions politiques et de leur stérilité (art. CXVI).

CXX

Vue *a priori*, la question sociale se pose comme un accord à trouver entre l'institution de la propriété et les moyens de vivre de ceux qui n'ont pas accès à la propriété. L'appropriation des objets à l'homme est de droit naturel; la garantie de jouissance et de sécurité donnée à ce droit légitimement exercé est un des objets premiers et essentiels de l'institution sociale. Mais, si la propriété dévolue à quelques-uns a pour effet d'en priver d'autres des moyens de vivre, comment peut-elle rester légitime? La difficulté a été tranchée historiquement par une suite de coutumes, d'une injustice radicale. De là sont nés les plus graves des conflits politiques dans les sociétés libres vivant sous des lois, œuvres de volonté et de raison.

Il y a contradiction entre l'idée de société et un état politique où une partie des citoyens n'aurait point le droit légal d'obtenir des moyens de vivre; car, en ce cas, nulle solidarité et nulle mutualité n'existeraient entre ces derniers et les autres qui se seraient approprié toutes choses, il n'y aurait entre eux aucun lien moral, et les tentatives de révolutions violentes de leur part

seraient justifiées. L'institution de la propriété étant conforme à la raison, comme garantie de liberté pour l'individu, — c'est un point qu'on ne songerait point à contester si l'accès de la propriété était ouvert à tous, — le problème politique rationnel est d'instituer parallèlement une autre garantie, qui ne serait au fond que la première, étendue à tous : le droit à l'usage de l'instrument de travail, sous une forme et dans une mesure à déterminer. Ce droit est le droit de vivre, en tant que revendicable dans une certaine société où il n'y a pas toujours une place disponible pour ceux que la nature et l'humanité y jettent.

Les fatalités engendrées par le désordre de la vie, par les vices, par les crimes des individus, et qui se traduisent en privations et en misère pour eux, pour leurs familles, pour leurs descendants, atténuent la responsabilité des législateurs et des gouvernants qui ont la mission d'y chercher remède. Il est hors de doute que l'immense majorité des misérables souffrent de leurs propres fautes, et de celles de leurs parents, et qu'il n'y a qu'un petit nombre des hommes passablement élevés et sains à qui les circonstances accidentelles soient constamment assez défavorables pour qu'une bonne conduite et la bonne volonté ne leur procurent pas des moyens de vivre. Toutefois on ne saurait contester, en principe, quand on reconnaît la nature morale du lien social, ni qu'une société juste doive veiller par ses représentants à ce que les enfants soient élevés et passablement éduqués, ni qu'il lui appartienne d'assister ceux de ses membres qui sont sans ressources, en leur procurant des moyens de travail, ni enfin que l'humanité réclame d'une telle société des secours d'*assistance publique* en faveur des incapables de travail, et de ceux-là mêmes qui sont les auteurs en grande partie de leurs infortunes par leurs fautes. La tâche est du ressort collectif, en ce vaste milieu de relations complexes où il est parfaitement clair que l'*assistance*

privée ne suffit pas à l'œuvre, et ne peut s'y croire obligée. En examinant sommairement jusqu'à quel point la civilisation actuelle satisfait aux besoins sociaux, on appréciera à quelle distance elle est d'une société juste, en ces matières d'ordre économique.

La naissance et les premiers pas dans la vie manquent de protection sociale. L'infanticide, provoqué par l'injustice des mœurs et cruellement puni par la loi, qui n'est, il est vrai, qu'imparfaitement et arbitrairement appliquée, l'infanticide qu'on réprouve sous sa forme volontaire, est un fait matériel qu'on accepte, dans les familles pauvres où les moyens manquent pour les soins nécessaires à donner aux nouveau-nés. Le refus de secours aux mères, ou les conditions mises à l'assistance, puis les pratiques en usage aux lieux de nourrissage multiplient la mortalité infantile. Ensuite la famille étant désorganisée par la coutume de plus en plus envahissante du travail des deux sexes à l'atelier, il n'y a pas d'éducation domestique possible pour l'enfant pauvre, que l'École ne suit pas hors du temps des leçons, et dont la moralité est plus ou moins profondément altérée par la contagion du vice dans des fréquentations inévitables. S'il arrive qu'il soit assez perverti pour encourir une condamnation judiciaire, la société a pour lui des maisons de correction où elle achève de se faire prendre en haine par le jeune criminel qui y reçoit presque toujours son initiation au mal définitive.

Sans doute, on voit là des maux qui atteignent les villes, les grandes villes, plus que les campagnes. Mais la population afflue des campagnes dans les villes, et les usines envahissent les campagnes. Les idées et les mœurs se nivèlent, sur des sujets, dans des relations où la protection sociale ne suit la femme et l'enfant que bien mal ou en pure apparence. Agglomérations urbaines, agrandissements et spécialisations d'ateliers, ce sont deux causes actives de dissolution de la vie naturelle et de la famille.

La condition de la femme n'est pas si différente qu'elle paraît, dans nos sociétés, de ce qu'on a coutume de regarder, dans l'antiquité et dans les sociétés polygamiques, comme une sorte d'esclavage; ou du moins il en est de la femme comme de l'ouvrier : elle perd en garanties ce qu'elle gagne en libertés. Le droit indou, le droit grec, le droit romain s'accordaient à traiter la femme en mineure. La femme, dit la loi de Manou, dépend de son père, puis de son époux, puis de ses fils, si son époux meurt, et enfin des parents de ce dernier, s'il ne laisse pas de fils. En Grèce et à Rome l'autorité du mari allait jusqu'à désigner à sa femme un tuteur et même un second mari. Au moins ne restait-elle pas sans soutien. Le droit des sociétés polygamiques accorde des garanties aux femmes répudiées. Mais, là où règne la monogamie, la femme qui, dans le mariage, n'est en réalité qu'une sorte de demi-personne en matière de droits, ne peut, hors du mariage, vivre de son travail que difficilement et misérablement. Ses rapports avec l'homme sont dangereux, pleins de conséquences iniques et cruelles. La prostitution, constante menace pour la destinée de son sexe, alors que l'homme de débauche évite, quelle que soit sa vie, la responsabilité et le déshonneur, est pour la femme un état d'excommunication légale et d'infâme servitude dont la source est une fatalité naturelle que les vices sociaux enveniment et corrompent, et que la société avilit encore par des règlements.

Les lois civiles des nations qui ont conservé plus ou moins les traditions romaines font à la femme une condition subalterne où ses obligations ne reçoivent pas dans ses droits une compensation vraie. Sa capacité légale est mutilée, ses droits sont sacrifiés ou à l'intérêt de ses enfants à venir, ou aux pouvoirs légaux de son mari dont les actes, soustraits à son contrôle, peuvent ruiner la communauté. Il se voit trop, la remarque est banale, que les hommes ont fait la loi. Et ils ne

l'ont pas faite en cela dans l'intérêt commun, dans celui de la famille; car l'esprit d'économie et de conservation, particulièrement observable chez la femme, son attachement à ses enfants, et, dans beaucoup de cas, son aptitude réelle à la gestion d'affaires d'intérêt, sont des qualités qui rendraient la diminution de la puissance maritale avantageuse en bornant l'esprit de spéculation et l'aveugle passion de s'enrichir.

Le refus des droits politiques à la femme est moins injustifiable, au point de vue du droit, car il est difficile de contester l'infirmité relative de ce sexe en matière de généralisation et d'invention, d'indépendance de la raison par rapport aux passions, de capacité législative, par conséquent. Les penchants superstitieux et la facilité à subir des influences de prêtres sont des dangers en politique. Mais le tempérament irrationnel de la femme n'est pas un fait assez universel pour être mis sur le compte de la nature, et non pas plutôt regardé comme un effet, peut-être héréditaire, de l'éloignement constant où elle a été tenue des affaires publiques, et de son éducation. La société de guerre a dû l'éloigner de ses conseils, comme de ses entreprises; cette même société, par l'état demi-servile où elle la réduisait, par le manque de protection, par la crainte de l'abandon, a fait d'elle en bien des cas l'être rusé, artificiel et pervers, de conscience infirme, que dans tous les temps nous peint la satire. Cet être est pourtant celui en qui l'homme a vu, avec d'autres yeux, la mère et l'amante, l'encouragement ou la consolation, la joie de sa vie, la « compagne des bons et des mauvais jours »; et il est l'idéal de la beauté, l'objet de l'amour, le principe conservateur de l'humanité.

Il n'est pas douteux que la femme n'ait obtenu dans les sociétés modernes plus de liberté et une place plus élevée qu'à aucune époque antérieure; mais, en ce point, comme dans les autres où c'est surtout la liberté qui a été conquise, la lutte en a été la conséquence, la

justice ne s'est pas faite. La condition du mariage se révèle injuste à mesure que l'ancien principe de subordination s'affaiblit; la concorde des époux que maintenait, quoique toujours imparfaitement, une coutume qu'on ne mettait pas en question, exigerait dans la conscience publique un fondement nouveau. Mais, hors du mariage, la lacune morale est plus sensible encore, et l'injustice sociale plus grave; la femme non mariée n'est pas légalement admise à faire partager à l'homme la responsabilité des suites de leur union libre. La paternité est irresponsable dans ce cas, la femme et les enfants sont seuls victimes d'une dérogation commune à l'exigence de l'institution légale. La conscience de l'homme ne se révolte pas contre une iniquité qui introduit en des relations qu'on appelle d'amour les crimes de la lutte pour l'existence.

Les mœurs sont à reprendre avant les lois sur un sujet si honteux pour les prétentions de l'état social moderne. Ce sont les mœurs qui, dominatrices des lois, en ce cas, et partant de l'idée que la femme doit tirer sa subsistance des dons de l'homme, et non la tenir d'un travail propre, lui créent une situation telle, qu'elle ne puisse vivre par l'homme qu'en le prenant pour maître, ou, sans son appui de mari ou d'amant, qu'en travaillant pour des salaires estimés à des taux plus bas que les moindres qu'il pût accepter pour lui-même. Le gain de la vie par le travail, précaire pour l'homme sans capital, est en outre insuffisant pour la femme pauvre, et le mariage avec un homme de sa classe ne peut lui apparaître que comme la promesse d'une vie de privations, dont la chaîne à porter ne s'accompagne guère pour elle, étant données les mœurs courantes de l'ouvrier, de plus de garanties que l'union libre. De son côté, celui-ci trouve aisément des raisons qui le détournent de l'union légale. Dans une autre classe, celui qui n'est que tout juste en état de se suffire redoute le mariage avec une fille pauvre, et tout autant

avec une autre qui apporterait dans le ménage plus de goûts de luxe et de prétentions que de moyens d'y satisfaire. Enfin les riches épousent rarement des filles sans dot; le mariage, qui est pour eux une affaire, ne leur est pas, selon l'honneur mondain, un empêchement pour d'autres relations. En somme, et c'est un fait à énoncer, sans y vouloir mettre une satire, la monogamie n'est, sauf exception, dans la société actuelle, autre chose qu'une fiction morale à laquelle s'attachent, sous la condition de certaines déclarations publiques, des privilèges légaux touchant la propriété et l'héritage.

Pour toutes ces raisons, des mœurs sans règle s'introduisent, qui altèrent de plus en plus la bonne vie familiale, devenue d'ailleurs trop difficile pour une partie considérable et toujours croissante de la population ouvrière. L'institution monogamique, sous l'influence du dérèglement qui devient coutume, tend à perdre la supériorité qu'elle avait, pour le commun idéal du monde, sur les liaisons libres ou multiples, tenues plus secrètes, au moins dans la bourgeoisie, et sérieusement blâmées. On observe, on avoue cette décadence de la société domestique, on n'y voit point de remède, et on ignore où elle doit conduire. C'est un déterminisme d'évolution de mœurs, qui, de même que celui de l'évolution industrielle et commerciale, échappe aux prévisions et force l'aveu de l'impuissance de la raison et des lois pour définir et assurer le progrès social.

CXXI

La société actuelle se sent ébranlée sur ses bases en un sujet d'ordre moral situé plus profondément encore que tous les règlements possibles concernant la propriété ou la famille. L'idée de la justice est mise en question dans l'une de ses formes primordiales : celle

qui établit le rapport du crime à la peine. Jusqu'ici la pensée humaine a admis invariablement l'existence d'un tel rapport, tout en variant beaucoup sur la définition de ses termes. Dans les civilisations antiques, où la notion du droit était obscure, la notion du crime s'appliquait essentiellement à la violation des ordres émanés d'une puissance humaine ou divine, et la notion de la peine, ou punition, se tirait alors du sentiment d'une vengeance exercée sur le coupable de l'infraction. Toutefois on ne peut pas dire que l'idée de cette puissance et des ordres émanés de la volonté d'un maître fût étrangère à toute idée d'un ordre moral; car le plus arbitraire des gouvernements remplissait toujours bien ou mal une fonction de justicier, dans le règlement des relations mutuelles des sujets, et toute religion attribuait inévitablement aux dieux, par les prescriptions qu'elle faisait remonter jusqu'à eux, des volontés propres à confirmer celles du souverain. L'idée de la punition ne pouvait donc pas être tout à fait indépendante de celle de la violation d'un ordre moral.

Dans les cités antiques, c'est une dépendance claire et bien formulée qui s'établit. Quelles que soient les contradictions apparentes léguées par la mythologie à la religion morale, les dieux commandent la justice et punissent l'injustice. En même temps que la notion du droit se dégage nettement, que la loi se définit, que la société se constitue rationnellement selon la volonté des citoyens, les dieux sont supposés les vrais auteurs des lois. Lycurgue, Minos, Numa écrivent sous la dictée des dieux. Ce caractère sacré de la loi que l'on persiste à faire remonter au fondateur de la cité, même encore à l'époque où la législation devient une œuvre délibérée et changeante, est le principe du respect qui fait dire à Platon qu'obéir aux lois c'est obéir aux dieux, et à Socrate, condamné par ses concitoyens et qui pourrait fuir, qu'il doit sa vie à la loi, et que les dieux la demandent. Dans tout cet ordre de sentiments

la notion de la peine était corrélative de l'injustice regardée comme la violation d'une loi, et, au fond, d'un commandement divin.

La religion d'Israël a posé plus fortement qu'aucune autre le rapport du crime au châtiment, parce qu'en établissant la peine comme un effet de mal temporel attaché par la volonté de Jéhovah à l'infidélité de l'individu, ou à celle du peuple, la loi des Juifs définissait Jéhovah *le dieu qui veut la justice*, et avait pour objet, vis-à-vis de ce dieu, la fidélité à son *alliance*; entre les hommes, la justice des relations. Dans le monde chrétien, l'idée morale dominante fut la reconnaissance de l'homme en qualité de pécheur, puni en sa race entière pour une antique désobéissance à la loi divine, et actuellement incapable de justice, misérable, ne pouvant plus être sauvé que par la grâce et le sacrifice, ni heureux que dans un autre monde. Quelles qu'aient été les interprétations théologiques de cette conception générale en des points qu'il n'est pas nécessaire de toucher ici, le rapport de cause à effet entre le mal moral, ou péché, et le mal comme punition et souffrance y est fondamental. Cet accord de la pensée de tous les peuples, en toutes leurs religions, répond à celui qui existe et n'est pas moins constant et moins universel, dans l'institution d'une justice pénale comme complément et sanction de ce que la justice civile a d'exigible. Partout, dans toutes les anciennes civilisations, et dans le droit aujourd'hui régnant, tel que les peuples le comprennent, l'idée du mal comme peine infligée justement, ou punition, s'est montrée inséparable de celle du mal comme peine édictée pour l'utilité commune, et destinée à prévenir les infractions par la crainte.

Cette notion inhérente à celle du devoir prescrit, obéi ou violé, ne pouvait s'affaiblir d'elle-même, mais seulement être attaquée dans son fondement par un système dont elle est la négation implicite, par la

théorie suivant laquelle l'univers n'est pas précédé, dominé, enveloppé par une loi morale, mais se développe spontanément pour aller à sa fin, quelle qu'elle soit, au bien, par exemple. Si le monde doit passer pour antérieur, et non pas pour soumis à l'intelligence, à la volonté qui veut le bien; s'il est le produit d'une évolution toute matérielle des phénomènes; si le mal (ou le moins bien) est en premier dans le cours des choses, et que le meilleur vienne progressivement de lui-même, il ne peut plus être question de l'agent moral qui aurait la conscience du bien antérieurement conçu et ordonné, duquel il pourrait déchoir et auquel il devrait obéir et se conformer. L'agent est simplement un individu plus ou moins avancé ou retardé dans la marche des générations de son espèce. Le malfaiteur, ainsi qualifié au point de vue de l'intérêt commun que ses actes peuvent contrarier, n'est que placé et retenu par la loi de l'atavisme à un état physiologiquement et psychologiquement arriéré par rapport à l'état de la plus grande partie de ses contemporains. Il faut alors se faire de la justice pénale une idée nouvelle, à laquelle ce nom cesse même de convenir; il faut ou conserver la partie de l'ancienne doctrine qui concerne la défense de la société par la crainte du châtiment, et s'y borner, sans y mêler aucune idée de punition méritée; ou bien il faut organiser socialement ce que la science possède de moyens, préventifs ou curatifs, qui seraient applicables aux états mentals d'où procèdent les actes délictueux des individus, afin de produire chez eux des dispositions mieux en rapport avec l'état général de la moralité à une époque donnée.

Cette dernière vue peut s'énoncer en d'autres termes, qui ne feraient pas corps avec un système antijuridique et négateur du mal moral; elle se présente alors sous la forme du devoir social, ou de la charité sociale, vis-à-vis de ceux des membres du corps de

l'humanité qui, tout en étant punissables, quand on considère le droit pénal, doivent être pour les autres les objets d'une pitié active et d'un secours moral. Il est juste de songer à la part que la société, en son évolution, nous force tous à nous reconnaître dans les circonstances fatales et dans les mobiles qui les ont portés au mal. On voit que, par les sentiments qu'elle met en jeu, la théorie évolutioniste du droit pénal, négative du droit, au fond, a au moins le mérite d'enfermer la juste critique de l'état de barbarie où se maintient la législation. L'alliance de ces sentiments avec l'erreur sur la notion de la peine, et avec le crédit accordé par certains esprits au plan *positiviste*, suivant lequel les fonctions de judicature seraient confiées à une autorité scientifique, contribue à accroître le désordre des idées et à jeter du doute sur le fondement moral du droit pénal.

L'impuissance de la société à fournir la *justification* de cette *justice* pénale qu'elle a, sans hésitation, dans toute la suite des phases historiques, appliquée et tenue pour divinement fondée, apparaît d'autant plus que se dégage mieux le sentiment de ce qu'elle doit à ses membres; car elle aurait à en rectifier les applications, pour répondre à ce que la raison de l'homme qui se fait juge de son semblable exige de lui, s'il se rend compte de la solidarité humaine et des devoirs qu'elle impose. Mais la notion vraie de la justice sociale, l'idée que la société doit se reconnaître une dette envers le criminel, parce qu'à bien scruter les causes, elle a toujours une part de responsabilité dans le crime, cette idée est dominée dans les esprits par une certaine passion de rendre le mal pour le mal. La peine se présente alors comme exclusivement afflictive; toute réelle intention de *corriger* le coupable est écartée; la nécessité de la défense sociale, argument de théorie, est elle-même absente du sentiment apporté à la répression, il ne s'agit que de vengeance (comme cela se voit si bien

dans l'attitude des foules); et il n'en saurait être autrement dans la société de guerre.

Les tribunaux et les prisons s'offrent aux yeux de la partie du peuple pour laquelle ils semblent être particulièrement une menace, plutôt comme des moyens de préservation des biens d'une classe privilégiée que comme la fondamentale institution réclamée pour le maintien du lien social. L'idée de la « défense de la société », c'est-à-dire de la garantie mutuelle des droits individuels au moyen de la force donnée à l'action sociale, est mal comprise. L'erreur est encouragée en ceci, que l'intérêt de la classe qui possède est celui qui en fait est le mobile principal du législateur, et le rend relativement insensible au devoir d'élever la condition de la classe dénuée, de façon qu'elle puisse au moins se voir une part dans cet intérêt commun qui est celui de la société défendue par les lois. Le peuple sent que, sous tous les régimes, quoi qu'il fasse, il a ses besoins subordonnés à d'autres vues. Il voit aussi que, pour les hommes dont la situation lui paraît enviable, des moyens existent de commettre des injustices sans s'exposer à des poursuites judiciaires; et son respect pour une justice qui les laisse impunis est par là très affaibli.

Les peines, considérées sous leur aspect d'utilité ou de vertu préventive du crime par la crainte, donnent lieu à des incertitudes et à des doutes qui étaient étrangers à l'esprit des anciennes législations. Si, en effet, nous considérons les crimes calculés, dont la cupidité est le plus commun mobile, l'observation psychologique nous apprend que le conflit entre la tentation présente et continuelle de commettre la mauvaise action, et la pensée d'un danger incertain, éloigné, qu'on pense avoir le moyen d'écarter, ne laisse guère de chances à l'influence de la crainte sur la résolution de l'homme tenté, à moins qu'on ne suppose en même temps la pensée coupable arrêtée par des motifs moraux

ou religieux. Mais alors c'est une autre question. Et si nous considérons l'espèce des crimes que suggèrent des tentations instantanées, ou des passions dont la nature exclut la réflexion et le calcul, nous reconnaîtrons qu'ils ont leurs préservatifs dans les habitudes de raison et d'empire sur soi des individus, et ne permettent pas dans le moment l'intervention de la crainte.

Celle des peines qui a toujours été si naturellement regardée comme la plus capable d'inspirer l'effroi, la peine capitale, a été attaquée depuis plus d'un siècle par de nombreuses raisons, mais par celle-ci entre autres, qu'elle est la cause, comme autrefois les supplices multipliés et raffinés, de plus de barbarie dans l'imagination et dans les mœurs, qu'elle n'est capable de prévenir les crimes par la terreur. Et, de fait, on vise de plus en plus à éloigner le public d'un spectacle odieux et pervers en lui-même, au lieu de le faire servir de leçon comme autrefois; et il a pour témoins assidus ceux qui le raillent et le bravent. La peine de mort a perdu sa moralité. Que reste-t-il à la crainte pure en tant qu'élément sérieux de l'objet de la justice pénale ?

Il faut, pour être dans le vrai, réduire la principale utilité de la peine à ce fait, que son application met hors d'état de nuire à la société ceux que leurs actes l'autorisent à regarder comme dangereux pour elle, c'est-à-dire pour la sécurité de ses membres. Sous cet aspect, le droit de l'infliger est hors de doute, puisqu'il se ramène à celui de la défense personnelle, en principe. Mais on renonce à employer la peine comme exemple en manière de spectacle donné au peuple. On renonce à la plupart des moyens préservatifs sur lesquels on comptait pour défendre la société contre la contagion des « idées dangereuses ». Les gouvernants cessent en grande partie de restreindre les libertés de pensée et de parole des citoyens, dont les sentiments touchent le plus visiblement l'intérêt social, qu'on peut entendre de

façon ou d'autre. Les opinions dont le cours est établi sur ce sujet s'opposent aux principes qui passaient autrefois pour les fondements de la morale publique; elles ne les remplacent point, parce qu'elles sont toutes critiques, et d'ailleurs combattues, ou imparfaitement comprises; et la notion de la justice pénale reste ébranlée.

Si la peine, considérée dans son utilité pour l'ordre social, doit se borner aux moyens de mettre le condamné dans l'impuissance de nuire, elle ne perd nullement pour cela son caractère de punition, qui dépend d'un point de vue supérieur et que nous tenons pour essentiel. Elle le conserve, et elle le justifie bien suffisamment, attendu que la privation de la liberté est à elle seule une punition assez grave, et il va de soi que son application, dont la société a à faire les frais, ne peut pas être telle qu'elle permette au séquestré beaucoup des jouissances communes de la vie. Nous laissons de côté toute la partie de la législation pénale qui concerne les réparations matérielles imposées au délinquant. Nous ne nous occupons que de la criminalité en elle-même.

Il reste à examiner le devoir social dans l'application de la peine. Les anciennes lois pénales, par une simple conséquence de l'alliance de l'Église et de l'État, alors conforme à toutes les idées régnantes, présupposaient l'enseignement uniforme, universel de la morale religieuse. Les ministres de cet enseignement étaient donc censés agir préventivement sur l'esprit du criminel, autant qu'il était possible. Leur action de correction morale ou de consolation l'accompagnait après sa condamnation. Mais la société séparée de l'Église, et qui n'embrasse, ni en religion, ni en morale, aucune doctrine fixe, ne saurait sérieusement réclamer pour l'instruction qu'elle donne les mérites qu'avait, abstraction faite du dogme, une religion de l'État. Elle use de son droit de punir sans y faire assez corres-

pondre un devoir bien compris et passablement exercé d'instruire et de prévenir.

Les peines actuellement appliquées ne peuvent échapper au reproche d'être arbitraires en plusieurs points, et inégales. En tant qu'elles portent, les mêmes sans distinction, sur des hommes qui diffèrent par l'éducation, les habitudes, les idées, elles ne sont pas proportionnées à leurs conditions et ne tirent pas de chacun le genre de satisfaction qui conviendrait. Trop de crimes, réels, définissables si on le voulait, échappent à la répression; trop de délits légers encourent des peines que les mœurs rendent infamantes, et par suite très cruelles. Les déclarations de circonstances atténuantes et l'octroi des grâces, excellents en principe, sont arbitraires en fait, par le défaut d'étude des passions et des caractères, par l'inaptitude psychologique des personnes qui ont à en juger, et par la difficulté réelle des appréciations.

Le système pénitentiaire est la partie du régime pénal où éclate l'impuissance sociale. Il est vrai que les peines barbares sont supprimées, ou que ce qu'il en reste est imputable à la brutalité des agents, mais la correction morale des condamnés pendant ou après l'application de la peine semble ne pouvoir être, dans l'état actuel des choses, l'œuvre de la société. Le peu qu'on en essaie est laissé au zèle et à la charité d'un petit nombre de particuliers dont les efforts sont sans proportion avec l'étendue du mal à guérir. L'éducation par le milieu, la seule à peu près que reçoivent les criminels dans les maisons pénitentiaires, et encore après qu'ils en sont sortis, à cause de la fatalité des relations, est celle qu'ils se donnent les uns aux autres, l'éducation subversive, faite de la communication des vices et des leçons du crime. Elle produit les criminels de profession, elle jette dans la société, à l'expiration de leur peine, des hommes rebelles à toute loi, qui l'ont prise en haine et se déclarent en guerre avec elle.

A ne consulter que la sécurité publique, l'économie de moyens et la statistique de la criminalité, on pourrait proposer comme une mesure avantageuse à l'État de n'admettre d'autre peine pour le récidiviste que la prison perpétuelle !

Un tel état de choses est le signe certain de l'absence, dans la société laïque, d'une morale sociale capable d'imposer au peuple. La philosophie et la science semblent être mises en demeure d'aviser, aux yeux au moins de ceux qui pensent que l'Église aurait beaucoup à faire pour se relever du discrédit où elle est tombée dans l'opinion des hommes de raison et d'une grande partie de la multitude, comme conservatrice de dogmes qu'on ne comprend plus, qu'elle ne sait pas régénérer. Les hommes qui s'éloignent de l'Église manquent d'une doctrine du mal et de la peine, et la plupart des penseurs aggravent la décadence en préconisant des théories optimistes en contradiction flagrante avec les leçons de l'histoire et l'expérience de la vie.

CXXII

La philosophie, chez les anciens, quelle que fût la diversité des écoles, était essentiellement une théorie de la vie, et une morale qui s'adressait aux hommes de pensée, sans aucun rapport avec les traditions religieuses ou avec les objets des cultes nationaux. C'est une situation et une tâche que la philosophie des modernes n'a pas su prendre, depuis l'époque où, s'affranchissant de sa sujétion au dogmatisme théologique, elle a laissé pourtant aux mains des ministres des cultes toute la partie de l'enseignement moral à laquelle on peut attribuer une action efficace sur la direction de la vie. Il ne faut donc pas demander à la philosophie, telle qu'elle est, pas plus qu'à la religion, dans ce qu'elle est devenue, d'accomplir l'œuvre de moralisation dont

le monde a besoin. Si l'on pouvait attendre d'elle quelque chose de semblable, il faudrait que ce fût en acceptant l'une des vues d'ordre universel qui se présentent sous son nom, pour en déduire les conséquences. Mais les philosophes ont coutume de présenter ces vues comme irréfragables, et faites pour s'imposer à la raison de tout homme, tandis qu'elles sont diverses, variables, et, par les prises opposées qu'elles ont sur les esprits, s'emploient à entretenir l'anarchie intellectuelle à laquelle on voudrait pouvoir les appliquer comme remèdes.

Si l'on entend par une vérité première celle sur l'énoncé de laquelle on obligerait les penseurs à reconnaître le principe fécond de toutes les autres et le dictamen de la raison impersonnelle, cette vérité est encore à trouver; car si l'histoire de la philosophie démontre quelque chose, c'est surtout la vanité de cette obligation et de cet accord. Les mêmes doctrines au fond, sous des noms différents, et les mêmes principes ont été adoptés, rejetés et repris d'époque en époque et débattus contradictoirement dans chacune, sans que jamais l'entente ait pu s'obtenir. Un tel état de choses, resté le même quand on considère celles des propositions d'ordre intellectuel auxquelles se rattachent visiblement les plus importantes qu'il y ait pour la connaissance humaine et la règle de la vie, est le signe certain que la solution de ces questions capitales ne dépend pas de la raison en tant qu'intelligence pure. L'*intellectualisme* est une fausse route prise par la philosophie, à un moment décisif de sa séparation d'avec la théologie, lors de la fondation de la méthode synthétique de Descartes, dont l'objet embrassait toute la métaphysique. Une synthèse métaphysique ne peut se construire sur une proposition donnée pour évidente, à l'aide de raisonnements. Il y faut la raison en un sens supérieur, inséparable de la croyance.

L'intellectualisme a continué de régner après Kant,

qui semblait ne vouloir en dénoncer la vanité que pour donner ouverture à une autre méthode, et qui ne l'a pas fait. Le parti pris de mettre un pur noumène, une idée abstraite et absolue à la tête d'une déduction dogmatique universelle s'est conservé jusque chez Schopenhauer, le dernier grand métaphysicien de notre âge. Cette persistance doit d'autant plus nous surprendre qu'en posant, comme il l'a fait, la question suprême sur le bien, le mal et la volonté, non plus sur la perfection de l'être ou du penser, comme ses prédécesseurs, il aurait dû, se semble, être détourné de procéder par des affirmations d'ordre tout intellectif et de pures abstractions. Il est visible que son choix entre une interprétation pessimiste et une interprétation optimiste des données de l'univers est le produit chez lui des dispositions morales et de la raison pratique, constructive des idées. Toutes ses analyses et ses réflexions faites, il a conclu selon son caractère et son humeur, comme le font, en dehors des disputes des philosophes, les hommes, les uns résignés ou consolés dans les misères de l'existence, les autres révoltés, mais tous indifférents aux raisons tirées de l'*existence nécessaire* d'un noumène *antérieur à l'existence*.

La philosophie est-elle donc incapable d'accomplir dans les esprits et dans les cœurs la révolution morale qui, sans nous ramener à des dogmes déchus, ou que nos consciences n'acceptent plus dans les termes anciens, nous rendrait un idéal suprême et nous enseignerait une autre fin que le néant pour le drame de la vie? Son impuissance à pénétrer l'esprit populaire, qui n'est autre que l'esprit lui-même, en son intégralité, soustrait à la domination des pensées artificielles, tient essentiellement à ce qu'elle a coutume de placer partout en premier la question du vrai et du faux, et là même où la question du bien et du mal est celle dont les autres dépendent. Cette dernière, en effet, caractérise un jugement moral, et c'est un jugement moral qui doit

être rendu quand les relations formelles des idées (les catégories avec leurs conséquences analytiques) et les relations établies par l'expérience ne fournissent aucune conclusion qui s'impose.

En matière de questions universelles et transcendantes, la recherche du vrai purement *objectif* est une œuvre d'abstraction qui ne convient qu'à un très petit nombre, et pour laquelle les individus composant cette minorité dispersée dans le temps n'arrivent pas à se satisfaire les uns les autres. Peut-on même dire qu'ils savent se satisfaire eux-mêmes, quand on les voit si communément faire de leur propre vie intellectuelle une *évolution* d'un système à un autre, ou successivement à plusieurs? Mais le parti à prendre en un litige philosophique où le bien et le mal seraient le sujet et le mobile avoué de l'examen, avec le sentiment de la liberté d'option entre les thèses proposées, voilà ce qui est l'affaire de tout homme. Si le philosophe traitait ce sujet en y apportant son aptitude particulière, son talent d'analyse et de généralisation, afin d'y rattacher les problèmes de l'ordre du vrai qui en tirent une lumière que rien ne peut remplacer, il se verrait investi dans la société d'une autorité qui lui est refusée depuis qu'il a rompu avec la religion. Mais il faudrait pour cela qu'il fît ouvertement emploi, un emploi rationnel et systématiquement dirigé, de cette faculté de croire dont la répudiation, ne pouvant que s'allier, chez lui, avec l'usage de croyances inconscientes ou inavouées, condamne en réalité ses constructions théoriques à reposer sur des fondements arbitraires.

Les grandes religions de la terre ont eu pour matière le problème du bien et du mal en rapport avec la destinée de l'homme et avec la puissance qui régit l'univers. C'est l'unique sujet profondément et universellement intéressant pour l'humanité. Elles ont apporté, enseigné, fait vivre des croyances, et entretenu par ce moyen dans les âmes un idéal de vie morale, autant que les

passions et la coutume pouvaient en recevoir l'influence, en même temps qu'elles donnaient à l'esprit une sorte de tranquillité qu'on regrette aux époques moralement troublées, comme un bonheur qu'on a perdu. L'esprit hellénique, profondément imbu des vieilles traditions et des mythes d'antagonisme des forces divines, était compatible avec la sérénité des sentiments des hommes, non seulement parce que la beauté le touchait plus vivement que le bien ou le mal dans les choses, mais surtout parce qu'étranger à la doctrine de la création, il n'éprouvait pas le tourment que suscite pour la pensée l'opposition du créateur bon et du monde mauvais. La justice et la piété avaient d'ailleurs leurs dieux et leurs cultes, et l'institution des mystères répondait à des espérances d'immortalité plus précises que n'en comportaient les idées de justice divine attachées aux religions des cités.

Toutes les écoles de l'antiquité classique avaient pour le monde un caractère moral et pratique dont le christianisme, s'appropriant la vie et les mœurs, a trop dispensé les philosophes rationalistes modernes. Le problème du bonheur, préoccupation commune, impliquait pour le penseur celui du bien et du mal dans l'univers. Les deux grandes écoles philosophiques qui réclament le titre de religion pour les classes cultivées du monde ancien, le stoïcisme et l'alexandrinisme embrassèrent des doctrines d'évolution et d'émanation, mais le bien et le mal, l'origine et la fin des choses, la destinée, le gouvernement du monde furent leur objet essentiel. Le devoir et la volonté de Zeus résumaient l'optimisme stoïcien; l'émanatisme néoplatonicien n'est tout entier qu'une histoire de la descente de l'univers et de la descente de l'âme, pour l'explication du mal, et pour la promesse du retour de l'âme à son essence immatérielle, qui est le bien. Ce dernier mot du dogmatisme antique est, comme la doctrine stoïcienne, un optimisme, parce que le monde pouvait encore se con-

templer sous un aspect serein, avec des sentiments faits de pitié, de résignation et de sagesse, tant qu'il se présentait dans son ultime essence comme l'universelle nécessité de la nature et non comme l'œuvre libre d'une volonté toute-puissante unie à la perfection morale.

Avec la doctrine de la création, d'origine hébraïque, le problème de la théodicée entra dans la pensée occidentale, pour transformer complètement, au bout de quelques siècles, les vues religieuses et philosophiques sur la divinité, la nature et l'homme. C'était une antinomie à résoudre, la même, et seulement plus généralisée, qui avait rendu la justice de Jéhovah incompréhensible pour les monothéistes juifs : dieu bon, auteur tout-puissant du monde, et le monde mauvais. La solution du problème, apportée par le christianisme, dans la philosophie de l'*Apôtre des païens*, fut la fin réelle de l'optimisme, qui, dans la suite, essaya plus d'une fois, mais toujours à contresens, de revenir et de s'implanter dans la doctrine chrétienne. Cette théorie de l'homme créé libre dans une nature sans reproche, de l'homme pécheur et prévaricateur, condamné dans sa race, sans autre recours pour l'individu que le sacrifice et la grâce, jeta dans le monde une grande tristesse. Cependant la foi vive et presque universelle des peuples, les pratiques consolantes du culte, l'espérance du salut donnèrent longtemps à la vie humaine, au milieu des plus grandes misères, une paix de l'âme et des satisfactions relatives. C'est quand les mystères, quand les dogmes d'invention ou d'interprétation conciliaire et scolastique sont apparus comme absurdes ou moralement répugnants, et que l'incrédulité a gagné les esprits, c'est alors seulement que la destinée humaine a dû être jugée définitivement triste, la vie sans but, inexplicable. Le vide religieux se formant, l'athéisme s'est répandu, et on a eu à regretter, pour le bonheur, la foi qu'on répudiait pour satisfaire à la raison.

La philosophie, jadis unie à la théologie, séparée

depuis la Renaissance et le XVIIe siècle, et qui ne retenait les dogmes généraux de la tradition religieuse qu'en les présentant sous la forme la plus abstraite, la philosophie n'a pas assumé dans l'ère moderne une mission semblable à celle que les écoles de l'antiquité remplirent au déclin du paganisme. Elle n'a fourni, hors de l'Église, aucune solution du problème du bonheur et de la destinée, à laquelle des classes d'esprits émancipés, de ceux surtout qui dirigent la pensée publique, se pussent attacher. Le cartésianisme, loin de songer à pareille tâche, a systématiquement abandonné à la religion, à sa puissance tenue pour inébranlable, aux prêtres, par conséquent, tout ce qui peut donner à la philosophie une prise sur l'esprit populaire. La doctrine de Leibniz, en ses profondeurs et en ses raffinements, maintenue dans un accord apparent avec le dogmatisme théologique, n'a jamais conquis que des admirateurs en guise de disciples. La philosophie anglaise a été presque toute critique et empirique. On ne peut citer avant Kant et Schopenhauer qu'une doctrine, une seule, qui tout ensemble a rompu décidément avec la foi de l'Église et conservé les assises fondamentales de la scolastique, et à laquelle revient un indisputable prestige : c'est le spinozisme, une théorie du bien et du mal, celle-là, et même de la béatitude, mais qui ne laisse pas d'être une solution pessimiste du problème du monde.

La morale de Spinoza enseigne le renoncement du philosophe à un monde de phénomènes *inadéquats*, qu'elle nous présente sous le même aspect que certain monde de phénomènes *illusoires*, ainsi et mieux nommé plus tard. Elle pose pour fin dernière du sage, comme pour dernier fond des choses, l'individualisme absolu identifié avec l'universalisme absolu, comme l'a fait depuis la métaphysique de Schopenhauer. Seulement, Schopenhauer appelle Volonté cet absolu que Spinoza appelle Dieu; et Mal, son développement infini, que

Spinoza appelle Bien. Ce sont là, avec un retournement des termes, des doctrines équivalentes d'abnégation du monde phénoménal, et de désaveu des passions, des jugements et des espérances communes des hommes. C'est l'embrassement du salut individuel dans le néant de tout ce qui est distinct, fini et transitoire. La source moderne du pessimisme, désigné cette fois sous son vrai nom, chez Schopenhauer, et qui n'est pourtant, on le voit, qu'un spinozisme transformé, cette source est la métaphysique kantienne du noumène inconditionné, vis-à-vis duquel le monde tout entier se réunit sous la catégorie de l'illusion. La conclusion devant laquelle Kant a dû reculer, Schopenhauer, son vrai disciple, l'a tirée, et elle a jeté dans l'ombre les vaines déterminations optimistes de l'Absolu tentées par les autres célèbres interprètes de sa pensée.

Si maintenant nous voulons nous rendre compte de la manière dont est représentée aujourd'hui l'œuvre des écoles qui ont aspiré à la solution de ce problème unique du bien et du mal, en dehors des religions, il faut laisser de côté l'éclectisme de la chaire des différents pays, les nombreuses divisions et subdivisions d'opinions sur des questions inépuisables, les recherches détachées, les travaux faits dans l'intention puérile de créer une science, progressivement, à l'aide de parties sans lien, destinées à se coordonner un jour. Les recherches spéciales, et aussi les essais de systématisation un peu plus étendue dont les auteurs ne tiennent pas même à fixer une terminologie qui faciliterait la comparaison et la classification des idées, demeurent sans importance pour l'objet que nous examinons. Ils ont seulement le mérite, qu'il ne s'agit nullement ici de contester, d'entretenir l'esprit philosophique. Après qu'on a écarté ce travail courant et cet enseignement courant, il faut à plus forte raison négliger les opinions dont le caractère est principalement négatif, et qui sont imputables, dans leur état

d'extension actuel, au désordre général des esprits. Qu'est-ce alors qu'on puisse dire qui règne réellement sur la pensée philosophique approfondie, et qui inspire la multitude des idées d'apparence divergente dans toutes les questions de son domaine?

Il y a certainement deux dispositions dominantes, qu'on retrouve, l'une ou l'autre, au fond de presque toute œuvre touchant à la philosophie. Elles seraient bien nommées le *panthéisme statique* et le *panthéisme dynamique*. La première se rattache à l'*Éthique* de Spinoza sous une forme affaiblie : elle est alors, dans sa manière de comprendre le monde, assez semblable au stoïcisme antique, pour la morale, et, chez de sérieux et rares adeptes, comparable à un abandon mystique dont des sectes d'origine religieuse ont fourni les analogues. Sous une forme plus commune, elle est vague de sentiments et d'idées, et, dans ce cas, très répandue, plutôt individualiste qu'attirée vers aucun système d'explication universelle. La seconde des tendances générales se rapporte à une méthode à laquelle un panthéisme confus s'allie nécessairement, et dont le caractère propre est de représenter toutes choses en cours de devenir universel, où rien de particulier ne peut obtenir la fixité ni la durée éternelle. Les deux méthodes, celle que nous appelons statique, et celle que nous appelons dynamique, s'accordent dans la négation de la personnalité de Dieu, et, on a le droit de le dire aussi, de la personnalité de l'homme, puisque l'individu humain n'y est regardé que comme un phénomène transitoire. Par ce côté de la négation, elles renversent des croyances morales, et d'une autre part, on n'en voit sortir, jusqu'à ce jour, aucune de ces doctrines positives auxquelles seules il peut appartenir de donner à l'imagination transcendante des peuples un objet divin défini, et à la règle des mœurs un idéal sans lequel la philosophie est impuissante à remplir une haute fonction sociale.

CXXIII

La philosophie ne reste pas moins une grande attente et une espérance. La foi religieuse la plus solidement assise ne peut pas elle-même, on l'a vu pendant le moyen âge, se passer de cette institution de recherche rationnelle et de critique logique, indépendante de la coutume et de l'autorité. La pleine liberté de spéculation en est une conséquence, au moins en principe, car le domaine de l'examen n'a pas de limites, et s'il ne se peut que la philosophie réussisse à poser des vérités premières qui défient la contradiction, elle garde au moins toujours l'étude et la critique des principes. Il n'y a qu'elle qui puisse la réclamer. C'est son titre même. Toute science, au contraire, a son domaine limité et n'est science qu'à cause de cela même, parce qu'elle suppose des données de l'expérience ou des notions de l'esprit qu'elle n'examine point.

Peu d'erreurs montrent moins de réflexion chez leurs auteurs que celle qui consiste à charger la science de l'emploi qu'on reconnaissait autrefois à la philosophie, et puis d'amplifier cette fonction jusqu'à lui remettre le soin de tout découvrir, et de faire sortir de ses découvertes le bonheur de l'humanité. Cette illusion est née et a grandi peu à peu sous l'influence de l'optimisme et de la doctrine du progrès, depuis le moment où le discrédit de la métaphysique du XVIIe siècle et le parti pris d'attribuer à toute connaissance une origine empirique ont permis à des savants de s'imaginer que l'expérience et le raisonnement viendraient à bout de tout. Le progrès réel des sciences a exalté l'imagination. On a pris enfin l'habitude de donner aux sciences expérimentales faites ou à faire un nom absolu : *la Science*. Ce terme, cette fiction, ce curieux produit de métaphysique réaliste, est devenu le support d'une espèce de messia-

nisme matérialiste. Mais il n'existe pas telle chose que la science, au sens universel du mot. Si elle existait, ce serait donc cette *sophie* qu'ont pu rêver les premiers penseurs rationnels avant que l'un d'eux eût eu l'idée de remplacer la prétention du savoir par la méthode de la recherche. Si *des sciences* se sont fondées, depuis cette époque, ç'a été à la condition d'admettre deux principes constitutifs qui les séparent profondément et de *la sophie* et de *la philosophie* : d'avoir chacune sa méthode d'investigation, et non point toutes une méthode unique, et de reconnaître chacune ses données propres et ses notions, en manière de postulats réels, sans présumer d'en faire l'examen. C'est à ce prix également qu'elles ont pu s'assurer l'accord, en chacune d'elles, de ceux qui les cultivent, avantage refusé aux penseurs qui contrôlent leurs définitions premières ou leurs notions axiomatiques. Il s'ensuit de leurs limitations forcées, de ce fait que l'étude de l'universel et du nécessaire, soit dans l'esprit, soit dans la nature, leur est interdit : 1° que les sciences ne descendent, en aucune matière, au fond des choses ; 2° qu'elles ne peuvent revendiquer le mérite des progrès généraux de l'esprit en croyances ou connaissances d'ordre supérieur, non plus qu'en critique générale ; 3° que les sujets de leurs divers domaines sont étrangers aux questions morales du bien et du mal et aux conditions essentielles du bonheur des hommes.

Il s'agit ici de la méthode des sciences expérimentales, attendu que c'est sur elles que l'optimisme du savant fonde les espérances les plus exaltées, et que d'ailleurs le sujet des « sciences morales » n'est pas proprement scientifique ; or le progrès extraordinaire, dût-il n'avoir pas de terme, des sciences expérimentales et de leurs applications, en ce siècle, est justement ce qui prouve que notre connaissance n'y va au fond de rien. La physique et la chimie, ramenées avec le plus grand succès à la mécanique, s'éloignent définitivement de ces fictions d'essences et de causes spécifiques auxquelles on supposait autrefois la vertu d'engendrer les sensations. Loin que le jour semble s'annoncer où il ne resterait pour nous rien de mystérieux dans le monde, le mystère grandit à mesure que nous observons les faits et que nous constatons entre eux les rapports qui se nomment leurs explications ; car tout s'arrête à des mouvements qui sont causes ou effets d'autres mouvements. Et en quoi ou comment ces forces, comme nous les nommons sans savoir ce que signifie ce terme universel, *la force*, sont, pour notre sensibilité, de la chaleur ou de la lumière, de la cohésion, de la pesanteur, de l'élasticité, des affinités chimiques, le savant pense moins que jamais le savoir. La question appartient à la métaphysique et se lie à ce qu'il y a de plus profond et de plus disputé entre les écoles.

L'optimisme du savant abuse des services réels et vraiment inappréciables rendus à l'humanité par l'esprit scientifique, pour faire honneur à la Science des progrès moraux en liberté et en raison dont cet esprit lui-même a dépendu pour naître et se conserver plus ou moins selon les époques. L'ardeur de la découverte, la curiosité, dans le sens élevé du mot, puis l'empire sur les forces de la nature, acquis par la connaissance de « ses secrets », sont une gloire de l'homme. L'esprit scientifique, qui est le sentiment de la méthode rationnelle applicable à cet objet, a servi et sert toujours, par son extension dans le monde, à combattre les superstitions, la crédulité, les hypothèses arbitraires et passionnées de l'ignorance, il leur oppose des vérités. Mais cet esprit lui-même a un fondement moral. Il n'est pas la cause, il est l'effet de la liberté et de la vie morale dont la liberté est la source. Cette vie morale, dont nous jouissons, la Science ne nous l'a pas donnée ; elle a de nombreuses origines, qui sont celles de la civilisation moderne : en premier lieu, la culture de

l'antiquité classique, suivie des traditions de la jurisprudence et de l'administration romaines; puis la tradition judaïque du monothéisme et du messianisme, la révélation chrétienne, la métaphysique réaliste, la scolastique et sa vaste élaboration logique; enfin, les œuvres des grands philosophes ou artistes de toutes les nations européennes depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Nous tenons de tout cela, et l'instruction scientifique proprement dite, théorique ou technique, n'est qu'une dépendance de l'ordre civilisé que tout cela compose.

Cette instruction est précieuse par la méthode qu'elle transmet, et non pas seulement par l'utilité des arts dont elle est la propédeutique. L'étude des sciences donne à l'homme des habitudes d'exactitude dans l'observation, de précision dans le raisonnement, de sévérité dans les conclusions. C'est grâce à l'influence des savants qu'une direction jusqu'à un certain point rationnelle peut être imprimée à la législation et à l'administration, en dépit des passions ou de la coutume. C'est à la suite de leurs travaux, que l'intelligence rayonne et pénètre jusque dans la masse ignorante, y fait recevoir par un certain prestige d'autorité quelques notions justes sur le monde matériel, et parvient à créer un certain correctif pour les préjugés et les imaginations vicieuses, ordinairement venues de tradition. Mais, moins encore pour cette partie obscure du peuple que pour les classes dirigeantes, la Science, ses méthodes, ses analyses, ses découvertes peuvent être un enseignement de vie morale. Le *chemin*, la *vérité* et la *vie* demandent d'autres révélations que celles-là, en dehors de la religion de l'Apôtre qui a réuni admirablement ces trois termes. Il faut aux passions et à la moralité d'autres règlements que n'en peut suggérer la connaissance des lois empiriques des phénomènes. Une action sur les sentiments, capable de dominer les impressions venues de l'expérience du mal, et de balancer la poussée des intérêts égoïstes, est l'unique moyen de préparation possible des esprits et des cœurs à un régime des mœurs un peu moins bas que celui qui règne (92).

La plus grossière des illusions nées de la doctrine du progrès, de la constatation prétendue d'une loi historique qui nécessiterait la décadence et la chute des institutions militaires et l'avènement d'une organisation sociale toute industrielle et scientifique, est la confiance que l'on a fini par donner au peuple en un millenium de civilisation matérielle comme idéal de félicité. La foi populaire n'attend pas l'événement, pour introduire une revendication de part égale pour tous à ce qu'il y a déjà de richesse acquise. Les questions de justice et de liberté, qui priment tout, et dont dépendent la possibilité d'un ordre social quelconque, et le bonheur que des hommes unis et sages peuvent y trouver, s'effacent pour l'imagination devant le brutal concept de la production abondante et de tous les besoins satisfaits, de toutes les jouissances obtenues, au prix d'une quantité de travail toujours décroissante. Voilà ce que la Science promet grâce au mirage de quelques forces naturelles qu'elle a nouvellement captées, et des machines qu'elle ajuste à leur exploitation. Mais, à considérer les faits, le travail humain n'a pas diminué, il a augmenté; les machines n'ont pas soulagé le travailleur, elles l'abrutissent et ruinent sa santé, dans les plus importantes des industries; la division du travail et les grands ateliers, progrès économique très vanté, bannissent l'intelligence des métiers, dégradent la femme et l'enfant et dissolvent la famille; le commerce étendant au monde entier, avec les échanges, la concurrence, rend dans chaque nation les industries instables, les prive de sécurité; les grandes facilités procurées à la vie humaine en matière de communication ne sont pas, quelque hautement qu'on les apprécie, des moyens de *bonheur*, comparativement au passé, lorsque les nou-

velles habitudes sont prises; et ces belles inventions, dans la pratique, ne vont pas sans dangers, sans graves accidents, sans la vie misérable de l'ouvrier qui les met en œuvre. D'autres industries, fort recommandables au point de vue scientifique et industriel, s'emploient sur une échelle immense pour abréger la vie humaine, affaiblir la moralité, vicier les races et même les détruire sur les points nouveaux du globe où s' « importe la civilisation » : et quand le penseur demande le remède à tant de maux, — sans vouloir déprécier les conquêtes d'intelligence et de puissance dont ils sont des effets, — ce n'est pas la Science qui peut répondre; car toute recherche, en pareille matière, ouvre des questions de liberté individuelle et de devoir social. C'est donc à celles-là qu'est nécessairement subordonnée la préparation du millenium pour ceux qui voudraient y croire. Les contemporains de Jésus-Christ étaient mieux instruits en ce point que les économistes et les socialistes de notre siècle : ils attendaient d'un Messie « la justice et la paix », et n'enviaient pas le luxe et les richesses de la « Babylone » d'Occident.

La Science, par elle-même, ne promet et ne prépare pas plus la paix, qu'elle n'est capable de faire la justice. Son indifférence à cet égard éclate dans l'application des découvertes scientifiques à l'art de la guerre. Contrairement à l'optimisme régnant des théories socialistes, la guerre, à notre époque, s'est singulièrement étendue en largeur et en profondeur, pour ainsi parler; elle fait des soldats de tous les citoyens et de toutes les classes, d'où une grande cause de ruine pour les nations et de démoralisation pour les individus; car il n'est pas douteux que l'état militaire ne soit une culture forcée des habitudes oisives et des passions brutales. Or la Science fournit à l'art de détruire des instruments nouveaux d'une grande puissance, et ce n'est pas elle qui se charge d'apprendre aux hommes à les laisser sans usage. On entend plutôt dire qu'elle leur rendra à la

fin le service de les dégoûter de se faire du mal en leur apprenant à s'en faire de plus en plus!

CXXIV

L'homme, jeté par la naissance dans une société du type empirique dont nous connaissons les caractères, s'il peut s'élever jusqu'à en embrasser la vue, afin de porter un jugement impartial sur la condition qu'elle crée pour un être tel que lui, et sur ce que, lui-même, il pense y pouvoir et y valoir, doit faire les constatations suivantes :

La première passe par-dessus la société, pour aller à la nature, aux données sensibles et aux forces naturelles auxquelles elle est matériellement subordonnée. C'est le règne de la naissance et de la mort, l'inévitable douleur, les infirmités natives ou acquises, les maladies, la perte de ce que l'on aime, l'union à ce que l'on hait, la vieillesse, les espérances trompées, le terme fatal, une destinée sans fin morale apparente, une vie qui n'est tout entière que lutte contre les éléments et contre d'autres êtres vivants, l'alimentation des uns n'étant jamais que la destruction des autres.

D'entre les maux et les impuissances qui viennent à l'homme indépendamment des fatalités de la condition terrestre, une grande partie est imputable à la société, quoiqu'ils aient nécessairement tous leurs racines dans les individus, dans le caractère humain individuel; car le composé tire ses propriétés de ses éléments. D'autres appartiennent à l'homme lui-même, que nous considérons individuellement dans son rapport avec la race dont il est issu et avec la société dans laquelle il est enveloppé.

A la race, ou aux ancêtres immédiats, se rapportent par l'hérédité les tares physiologiques : celles qui atteignent les énergies vitales et peuvent, si elles ne

sont pas réparées dans la suite des générations, amener la ruine des descendances; et celles qui se qualifient de laideur, et qui altèrent l'idéal humain de beauté, plus attrayant que l'idéal de justice, si ce n'est d'aussi haut prix. L'hérédité psychologique, plus sensible peut-être pour les penchants et pour les vices que pour les qualités intellectuelles, établit une autre espèce de solidarité dans les familles. Les passions tendent à devenir héréditaires comme le sont les instincts, et, en tant que coefficients des actes, sont facteurs d'injustice; en sorte que, de père en fils, les hommes se trouvent aiguillonnés par les mêmes désirs, hantés par les mêmes songes, séduits par les mêmes images, entraînés enfin par les mêmes vertiges d'égarement, tout en conservant plus ou moins claire ou obscure la notion de cette justice qu'ils violent comme leurs ancêtres l'ont violée.

La solidarité sociale modèle l'individu par l'intermédiaire de la famille, des premières leçons de fait, de parole et d'exemple que donnent les parents; par l'*éducation* publique, forte à d'autres époques, aujourd'hui très relâchée, presque toute réduite à l'*instruction*; par les relations contractées pendant les années de jeunesse au hasard de la classe dont est chacun, ou des rencontres qu'il fait; par la crainte des lois répressives pour des fautes plus ou moins graves; enfin et d'une façon cette fois générale et éminente, par la coutume qui gouverne en grande partie toutes ces influences. L'individu est mis par la coutume, par les mille liens et d'imitation et de contrainte qui la transmettent, en demeure de conformer sa vie à la vie commune, aux routines qu'il trouve établies (art. XCIII).

Si l'on imagine ce que pourrait devenir l'homme laissé libre de suivre les instincts d'égoïsme et de violence qui sont si faciles à observer chez l'enfant, quoique on aime à se les dissimuler, il paraîtra hors de doute que l'éducation et l'influence du milieu social,

non seulement polissent l'individu et sont pour lui un apprentissage nécessaire aux relations mutuelles, qui ne sauraient être données *a priori*, mais encore doivent lui transmettre une part du bien moral réel acquis à la coutume à ce moment. Mais cette part de bien est toujours mêlée de mille manières et en toutes sortes de sujets, d'accommodements avec le mal imposés par l'injustice ambiante, quand on considère ce que l'individu peut connaître, aimer, et pourrait vouloir, en un milieu meilleur. Car, quels que soient ses dons natifs, ses penchants, à quelque société qu'il appartienne, il est certain qu'on le voit souvent capable de s'élever à une vue supérieure de ce que *pourraient être* la vie et les relations humaines, et qu'il se sent alors impuissant et misérable en reconnaissant la *force des choses*.

Quand des circonstances favorables et un caractère plus particulièrement développé en raison et en moralité mettent l'individu en état, à ce qu'il peut croire, de pratiquer la justice rigoureuse en toutes ses relations, *au cas où la justice d'autrui répondrait à la sienne*, il est forcé de reconnaître que l'état de la société, la moralité moyenne des hommes, les maximes reçues, l'impérieuse coutume, rendent une telle supposition complètement chimérique. Il y a plus, c'est que cet individu qui s'estime juste est irrésistiblement porté aux mauvais sentiments et aux passions haineuses par les réactions mentales que provoque chez lui l'injustice d'autrui. Il peut seulement s'efforcer de les contenir, mais la solidarité sociale engendre de tous côtés une injustice de réciprocité, et fait de la justice individuelle pure une œuvre ardue et même à la rigueur impossible (art. LXXXIII, C, CII).

Considérons l'homme de condition commune dans cette société qui n'a pu que recevoir d'hommes comme lui ce qu'elle leur rend à tous, et voyons-le développant son activité dans la lutte où ses passions, ses vices,

un état toujours dépendant le poussent, pour tâcher de dominer ce qui le domine. Du petit au grand la concurrence vitale a les mêmes effets. En grand, elle précipite les forces humaines les unes contre les autres, sous l'impulsion de quelques individus qui apportent aux jeux de la diplomatie et de la guerre leurs passions personnelles, et, dans le conflit, le vainqueur avance en passant sur le corps du vaincu de la vie nationale. De même pour la vie de chacun : presque point de succès humain, ou de joie, qui s'obtienne sans causer à autrui une perte, infliger une douleur. En tout ordre de relations, là où l'homme n'éprouve pas les sentiments d'une lutte ouverte, il triche avec la vie qui lui impose la peine, et s'arrange pour reporter le travail ou la souffrance sur d'autres. Il est ou se rend insensible aux maux dont il est l'auteur, direct ou indirect, souvent forcé, à moins qu'il ne préfère se sacrifier; mais sacrifice n'est pas obligation. D'ailleurs la cupidité ou l'ambition l'animent sans cesse à faire tort à autrui en se déguisant l'injustice de ses actes. Ces passions ne sont cependant sources de joies réelles, ni dans leurs fins, si tant est qu'on estime jamais les avoir bien atteintes, ni dans l'action, qui est triste de sa nature, angoissante, et secrètement blâmée dans son cœur par l'agent lui-même, qui n'est que rarement dépourvu d'un idéal plus noble au nom duquel il se condamne. L'état d'âme ordinaire de l'homme du monde est un composé de transactions continuelles entre des devoirs qu'il se connaît, des sentiments auxquels il n'est pas étranger, et les errements d'une vie basse et commune qu'il croit *ne pas pouvoir faire autrement* que de suivre.

Le vertige mental (art. xc, xci) est le grand mode d'*action des passions*, — si ces deux termes peuvent être ainsi réunis, — pour produire l'écart des résolutions humaines non seulement par rapport à la raison proprement dite, mais encore à des sentiments réels et sincères de l'individu, à des jugements qu'il porte de la

vie et des actes d'autrui, enfin à tout ce qu'il voudrait être ou faire lui-même, *s'il pouvait*. La tentation prévaut chez lui, par l'effet des imaginations répétées et des désirs à chaque fois renaissants, sur ce qu'on pourrait appeler une volonté *de fondation*, mais qui n'a pas l'avantage de se présenter accompagnée d'un mouvement passionnel. L'influence sociale, ou du milieu, est ici très importante, parce que les circonstances et les relations peuvent multiplier pour l'individu les occasions de chute, comme cela se voit pour deux grands fléaux des peuples modernes; le jeu et l'alcoolisme; mais la racine du mal est psychologique. Elle tient, d'un côté, à la fascination de la richesse qu'on voudrait acquérir sans travail, à l'excitation causée par l'attente du gain et par la crainte de perdre, à la recherche des ébranlements de l'imagination et de l'émotion, qu'on livre au hasard. Elle tient, de l'autre, au goût pervers de la sensation sans action, sans travail et *sans amour*, pour la seule satisfaction d'une hébétude voulue, ou d'une égoïste illusion de bonheur dans une demi-aliénation temporaire. On n'ignore pas pourtant que ce lâche délire sera payé par l'affaiblissement vital et par des infirmités, si ce n'est point par la paralysie et la démence finale. Et le joueur peut savoir aussi que la ruine, le déshonneur ou le suicide sont le terme assez probable de sa carrière.

Ces deux grands vices tiennent du vertige mental leur plus profond caractère, en cela que, par leurs atteintes, en le sollicitant par d'instantes idées de plaisirs à se procurer indépendamment de toute fonction normale, ils détournent l'homme de ses occupations régulières, de ses fins rationnelles, et le privent des joies saines qui accompagnent les devoirs remplis. Aussi les voit-on régner et s'étendre de plus en plus, dans une société, à mesure que le nombre y va croissant des hommes chez lesquels se perdent le sentiment du devoir, le goût du travail et l'amour des exercices

nobles, en même temps que la richesse et l'oisiveté leur permettent de ne viser qu'à la jouissance. Comme il y a *l'art pour l'art*, il y a *le plaisir pour le plaisir*, qui est plus profondément démoralisant. La richesse et le luxe n'inspiraient point l'envie, quand ils étaient le privilège d'une classe très réduite de gouvernants dont le prestige se liait à la foi qu'on avait dans les services rendus par eux à la société. Mais ils sont odieux quand ils ne paraissent plus les attributs d'un mérite supérieur. La société se partage alors entre une masse de jouisseurs sans mérite et une masse plus grande de travailleurs serviles et fiers, tenus dans la misère, imitateurs envieux des mœurs des autres, qu'ils appellent les *heureux*. L'œuvre forcée des travailleurs salariés fait que la somme de la productiou matérielle est grande, et revêt, grâce à l'invention des machines et au développement du commerce, les apparences d'un progrès adéquat aux besoins de tous. Il semble que le comble de la civilisation soit près d'être atteint. La richesse, le plaisir, le *bonheur*, assemblage de tous les plaisirs, en sont l'essence : voilà l'idée qu'on s'en fait des deux côtés, du côté des bien lotis et de celui des dénués. Il ne resterait plus, selon ces derniers, qu'à obtenir part égale à ce *bonheur*. Mais alors c'est une autre affaire; la civilisation comme ils la comprennent n'apporte pas la justice dans ses flancs, et s'éloigne de plus en plus du bonheur qu'elle prend pour but.

CXXV

Le concept de la civilisation hellénique, celui dont ce nom seul, *civilisation*, en son étymologie latine excellente, devrait suffire à nous donner l'intelligence, n'avait rien de commun avec les idées de bien-être ou de jouissance. Il se rapportait à la condition du citoyen

quant au droit. Lorsque des questions de richesse ou de pauvreté divisèrent les citoyens, c'est au nom de la justice que se firent les revendications. Une cité grecque ne s'opposait pas à un empire asiatique, un citoyen à un barbare sous le rapport des plaisirs et du luxe qu'on pouvait se procurer d'un côté ou de l'autre. La comparaison aurait été au désavantage des occidentaux. On mettait la supériorité, qui était morale, en ce point, que tout homme libre était membre de l'État, que l'État lui appartenait pour sa part, ainsi que lui-même appartenait à l'État, au lieu que les barbares avaient et se reconnaissaient des maîtres.

Mais on dit : « l'homme ne jouissait d'aucune indépendance dans la cité antique; son corps et ses biens étaient la chose de l'État; ses enfants étaient moins à lui qu'à la cité qui les élevait et les faisait siens; la religion était un culte public obligatoire et indiscutable ». Dans ces cités, sociétés très petites, en continuel danger de guerres dans l'issue desquelles la vie ou la liberté de chaque citoyen étaient engagées, la défense de l'État avait presque la même extension qu'a pour nous la défense personnelle. De là une dépendance obligée du citoyen, qui cependant n'a pas nui à la production des grands hommes, dont quelques-uns, les Thémistocle, les Alcibiade, n'ont été que trop indépendants de la chose publique. L'éducation était le droit de l'État, parce qu'il n'y avait de religion, ni dans l'État, ni hors de l'État, en mesure de se l'attribuer, et que d'en laisser la liberté à chaque famille, c'est proprement ôter le fondement d'un État républicain. Enfin, la religion n'était pas du genre sacerdotal ou théocratique, et manquait de théologie dogmatique; les cultes publics et privés dépendaient de traditions qui faisaient corps avec l'institution de la patrie; ils étaient très rarement attaqués, et ne l'étaient guère qu'indirectement, comme ils le furent par Anaxagore ou par Socrate. Toutes ces choses n'empêchaient donc pas l'idéal de civilisation

de se porter sur la justice, et sur le droit des citoyens de n'obéir qu'à la loi qu'ils auraient faite.

Les sociétés modernes, même alors qu'elles affirment une politique démocratique, se donnent le bonheur, les satisfactions matérielles pour fin; elles oublient la guerre, qui ne les menace pas moins sur les grands espaces où elles s'étendent qu'elle faisait en de plus restreints; et leur rêve est l'harmonie de la production et de la consommation sur le théâtre du vaste monde. C'est, paraît-il, la plus haute conception qui puisse embrasser les destinées humaines; elle est malheureusement présentée en ordre renversé par le matérialisme social. La paix, qui dépend des cœurs, doit précéder l'organisation générale du travail et du commerce sur le globe. Elle en est une condition et ne peut donc pas en être le résultat. Il faudrait commencer par vouloir cette paix, la vouloir dans chaque État d'abord, ensuite entre les États (la question psychologique et morale est pour les deux cas la même) et en trouver les moyens.

Les cités antiques n'ont pas évité la guerre des riches et des pauvres : l'idéal politique, la justice, n'a pu chez elles prévenir ou réprimer les effets des passions humaines de l'avarice et de l'ambition. Elles ont manqué ce règne du droit et de la loi dont la recherche les distinguait des empires barbares. Elles ont toutes subi, et Rome la dernière, pour clore cette grande période, la *loi empirique de succession des gouvernements* (art. CXVI); et l'empire a tout envahi, l'empire est devenu, seul a pu devenir la paix : *pax romana*, la paix, sous un maître donné par la guerre, conservée par les moyens de la guerre. Les peuples modernes, imitateurs des anciens dans la recherche désintéressée de la *civilisation ou justice démocratique*, et visiblement entraînés comme eux par la guerre des riches et des pauvres dans la voie qui mène des aristocraties aux républiques démocratiques et des républiques aux

empires, les peuples modernes détournés du culte du droit par leurs échecs, et lancés à la poursuite du *bonheur* par les progrès de la *civilisation* comme ils l'entendent, ou *accumulation de moyens de jouissance*, suivent la marche contraire de celle qu'aimait à leur présager Kant, en son idéal de l'État rationnel juridique formé par la fédération universelle.

Les signes de la décadence morale sont partout inséparablement unis à ceux qui, dans l'opinion commune, passent pour de grands progrès, et souvent à bon droit. C'est une très juste réforme que l'égalité appelait, celle qui oblige tout citoyen valide au service militaire, mais elle constate l'extension du principe et des passions de la guerre chez toutes les nations, et ne supprime nullement la partie professionnelle des armées, qui au contraire va toujours croissant en même temps que le développement sans mesure des armements. On s'émerveille des résultats dus au travail acharné des peuples. En effet, des nations réduites en esclavage en fournissaient moins autrefois. Cependant une partie seulement, la moindre, des budgets énormes des recettes que ce travail alimente est employée au service public des grands États civilisés. Les budgets militaires et les dettes publiques — la dette elle-même est toujours un legs de la guerre — réclament le surplus. La triste pénurie des petits propriétaires et la misère des salariés correspondent par l'impôt à la majeure partie de ces dépenses dont plus de la moitié certainement est improductive. Cette proportion donne celle des privations de tout genre que s'imposent les peuples par une telle destruction de leurs richesses.

Les grandes créations industrielles sont d'un faible profit pour ceux des hommes dont la santé et la moralité, qui pouvaient s'allier à des méthodes de travail plus simples, sont maintenant sacrifiés à la production des moyens de la haute vie de quelques autres. C'est, au fond, pour le service de ce petit nombre, auquel

l'industrie et le commerce du monde entier semblent faits pour procurer la vie surabondante, que se désertent les campagnes et que se peuplent les grandes villes, dont on est très fier, où la misère et le vice exténuent et déciment les races. On meurt de cette civilisation-là.

La haute vie, sous les apparences de la politesse et des goûts artistiques, — quand toutefois ce n'est pas le sans-gêne de l'homme d'affaires juif ou chrétien qu'elle préfère afficher, — n'est que la fiction d'une civilisation vraie, dans laquelle les sentiments bienveillants et le respect de la justice présideraient aux rapports sociaux. Elle ne nous montre à peu près partout que le culte des fausses grandeurs, des fausses beautés et des sentiments de simple parade, un snobisme qui s'étend de l'esthéticisme prétendu, et du dilettantisme, à la pose pour la noblesse et au sport des modes, dont la charité est une branche. La richesse a cessé d'être l'héritage constant et régulier qu'elle fut jadis, en très grande partie; elle devient de plus en plus le produit et l'instable résultante des compétitions pour atteindre les positions où l'on peut croire les autres au-dessous de soi et les faire travailler pour soi.

La politique elle-même, en se démocratisant, fait ressortir et multiplie les moyens de parvenir qui s'employaient autrefois dans l'ombre : car les procédés changent peu, c'est le secret ou la publicité qui varient selon les époques. Quand tout se sait, ou à peu près, et se répand, le mensonge, l'injure et la calomnie deviennent des armes reçues, tout en ne pouvant être précisément avouées, pour l'emporter sur les adversaires. Si l'honneur se trouve compromis, le duel, dans l'opinion, sert à le rétablir. Les mœurs duellistes reflorissent en conséquence, et on peut constater une ressemblance imprévue entre le genre de moralité contradictoire de la religieuse et brutale chevalerie du moyen âge, et celui des chevaliers de la démocratie

moderne. Seulement nos politiciens s'exposent moins.

L'hypocrisie dans la pose des principes, ou le mensonge des pratiques, suite forcée du conflit d'un idéal, qu'on n'ose désavouer, avec les exigences de l'universelle concurrence vitale, se montrent encore mieux dans les rapports des nations entre elles que dans ceux des particuliers, quoique les formes diplomatiques jouent le même rôle dans les premiers que la simple politesse dans les seconds, et y soient de la même utilité (art. LXXXV). Le contraste est plus grand, à cause de l'éclat et de la portée des actes, entre les sentiments généraux de civilisation, d'amour de l'humanité, d'amitié mutuelle, que les peuples mettent en avant par l'organe de leurs représentants, et les mobiles réels de leur politique. Ils n'en ont pas d'autres que la ferme intention de prospérer par l'usurpation, autant que l'usurpation leur paraît possible et n'entraîner pas trop de dangers pour eux-mêmes. Ils savent que la conservation des Etats, non pas seulement leur agrandissement, ne dépend que de la force et de l'habileté. Lorsque l'un d'eux périclite, les autres songent à s'en partager les possessions, et se préparent à lutter entre eux pour s'en assurer les parts les plus avantageuses; et quand de vastes territoires et de faibles occupants, non civilisés, s'offrent comme une proie facile à des nations bien armées, ce que les dépositaires de la civilisation appellent l'importer, c'est de se substituer de gré ou de force au droit qu'ont les habitants sur leurs territoires, pour y établir un commerce dont ensuite ils se disputent, nation contre nation, le monopole. Ils ne font, il est vrai, en imposant la loi du plus fort aux sauvages, que les traiter comme les sauvages se sont traités de tout temps les uns les autres. Le seul article d'importation civilisée qui se trouve être à l'usage de ces vieilles tribus dégradées consiste en vices nouveaux et en moyens de destruction nouveaux. Il ne paraît pas qu'elles puissent en utiliser d'autres. C'est que l'idéal

moral, cette importante contre-partie de la perversion des mœurs, chez les nations dont l'éducation a été faite par l'antiquité classique et par le christianisme, étant chose de tradition, n'est pas transmissible là où rien de cette tradition n'a pénétré. Mais l'imitation du mal est toujours facile.

CXXVI

Il s'agit de la société humaine, et non des sociétés particulières, ou nations et États, qui peuvent avoir leurs temps de décadence et de relèvement, chose relative, comme aussi leur ruine finale. La question de la fin de paix et de justice pour l'humanité porte donc sur l'écart, en tout temps certain, entre l'idéal, quel qu'il ait été selon les époques, et les faits. Cet écart peut-il être comblé, et la société peut-elle, par suite, s'adapter par l'éducation tous ses membres, en ce qui touche la conformité des idées et de la conduite au devoir connu et enseigné?

Pour passer de l'état empirique de désordre à l'état ordonné, il faut ou que la société, en vertu de sa constitution atteinte spontanément, maîtrise les individus, sans contrainte, ou qu'un individu, — soit, si l'on veut, un groupe unifié par hypothèse, — obtienne la puissance et le crédit nécessaires pour conduire un tel établissement idéal à sa réalisation. Mais la seconde hypothèse est inadmissible d'après l'analyse des passions et de la volonté (art. LXXXIII et suiv., C et suiv.), parce que l'individu, que nous devons nous représenter à l'état d'action et de réaction vis-à-vis de ses semblables, ne trouve pas généralement chez autrui la réaction juste pour correspondre à son action supposée juste; il reconnaît que la justice pure est inaccessible pour lui-même : d'où il résulte que ni dans les idées et les jugements, ni dans les applications, on ne peut faire fonds sur l'action ferme et continue d'un ou de quelques individus exceptionnellement d'accord, pour établir et consolider un ordre social, les relations des hommes, en une condition de moralité constante. D'ailleurs, si l'expérience a jamais permis une induction, c'est celle de l'incertitude et des vicissitudes futures des intentions des chefs des sociétés, et des bons ou mauvais succès de leurs vues possibles.

Reste la première hypothèse. Les philosophes optimistes de l'histoire ont cru pouvoir déduire de la suite empirique des États humains et de leurs institutions la tendance à la fin de justice et de paix; et des socialistes ont admis *a priori* que l'homme était modelé par la société. Suivant eux, si la parfaite organisation sociale était une fois obtenue, la parfaite conformité des sentiments et des actes des individus à cet ordre général du bien serait par là même assurée. Cette vue est radicalement illogique, car l'origine et le siège des passions et des volontés ne peuvent être pris que chez les individus, et la société en tant qu'agissant corrélativement sur les individus n'est jamais qu'une fonction d'actions individuelles; il ne se peut donc pas qu'elle devienne indépendante de ces actions, et ne subisse pas des modifications qui soient leurs résultantes. La société parfaite, supposée constituée, ne pourrait se maintenir que grâce à leur bon accord : c'est un cercle vicieux, manifeste, que de lui demander de le produire. L'illusion se comprend, parce qu'il est bien vrai que la moralité de l'individu dépend, en une grande mesure, de la moralité moyenne de son milieu, mais cette dernière est toujours faite de celle des individus, elle en provient, et, si elle se maintient, ce sont eux qui la conservent.

La doctrine du progrès spontané des sociétés vers la société parfaite est une suite de la méthode vicieuse qui élimine les facteurs individuels pour définir l'œuvre sociale, leur produit. On tente d'y arriver en montrant

que la justice, les droits du travail et la paix tendent, d'époque en époque, à prévaloir sur l'injustice, sur la domination des oisifs, sur la guerre, et que cette loi résulte clairement du seul examen des faits. Mais cet examen prétendu n'est jamais qu'une construction artificielle. On néglige le rôle de l'immense majorité des nations humaines dans l'œuvre générale que l'on considère. On ne définit aucun critère fixe du progrès; on prend pour simplement progressives des périodes où les péripéties d'avancement ou de recul, les mélanges de l'un et de l'autre sont, selon les points de vue, très manifestes; enfin on ne saurait se flatter de montrer dans le temps présent une approche sensible des biens depuis si longtemps promis. Alors même qu'on établirait une série historique nettement accusée sur quelques points, on ne saurait dire qu'elle implique pour l'avenir le moindre remède à l'injustice radicale considérée dans l'individu, principe, cause et terme de toute relation. Il n'en est aucun qui fasse entrevoir la plus légère possibilité, dans les données empiriques des passions et des volontés, d'un établissement social dans lequel l'individu serait véritablement *adapté à lui-même* et adapté à l'état social.

Nous donnons à l'adaptation un sens différent de celui qui est en usage dans l'école évolutioniste, et plus moral, ou plutôt le seul moral. L'adaptation exigée par le système de l'évolution progressive des êtres est celle qui consisterait à façonner l'individu, — son organisme et son intelligence — de manière à le rapporter constamment à l'ensemble des lois de son milieu, sans supposer une loi donnée *a priori* dans la constitution mentale de l'individu lui-même, une règle de ses relations supérieure à l'expérience. Mais l'adaptation morale a pour but la conformité de la personne humaine et de la société humaine, l'une dans l'autre et l'une avec l'autre, à l'idéal moral.

CXXVII

L'écart de la vie par rapport à l'idéal moral est double : il est de l'individu à l'égard de lui-même et de la notion qu'il a de ce qu'il *devrait être*, et il est de l'individu à l'égard de la société, tant réelle que rationnelle, ou comme elle *pourrait être*. La comparaison de la société empirique à la société de paix et de justice, celle-ci n'étant pour nous qu'un idéal, se fait dans l'individu, dans lui seul, selon la force et le degré où chacun a le sentiment et s'élève à l'idée générale de la possibilité d'un corps moral, et de ce que seraient les relations entre des personnes si elles obéissaient à la raison.

La personne possède une forte notion de la justice, elle ne peut n'en avoir pas la claire conscience, quand elle est la victime d'un acte injuste; et elle sait que sa propre volonté, sous l'empire de ses passions changeantes, tend continuellement à s'écarter de la justice, soit dans les cas où c'est contre l'injustice que sa réaction propre a à se produire, soit dans ceux où, se connaissant moralement obligée, elle se dérobe et cède à des entraînements qu'elle ne peut justifier à ses propres yeux (art. LXXXI-LXXXIII). Elle ne saurait donc se satisfaire elle-même, son idéal est son tourment, et comme elle ne peut pourtant s'empêcher de sentir que son idéal est sa personne, est elle-même, en sa vérité, en son essence profonde, c'est parler exactement que de dire : elle ne peut s'adapter à elle-même.

La personne humaine, ainsi moralement double (*homo duplex*), est de toute nécessité en corrélation avec une société qui présente le même partage et la même discordance, comme étant un effet résultant de passions et de volontés de personnes. L'homme ne peut pas être adapté à la société, par la raison qu'il ne peut pas

l'être à lui-même, mais il se produit, pour ses rapports avec la société, une complication qui accroît le désordre. La société a ses coutumes, de même que l'individu a ou contracte ses habitudes; et, comme l'individu a son idéal, la société a en conséquence le sien, qu'elle fait entrer plus ou moins dans l'esprit de ses institutions et de ses lois, mais qu'ensuite on voit contredit plus ou moins par la conduite de ses membres. Or, l'adaptation de l'individu est doublement empêchée : empêchée, d'un côté, par la résistance qu'opposent ses propres vices, et, de l'autre, par la protestation de son idéal. Car la société est pour lui tout à la fois l'organe de l'interdiction explicite ou implicite de tout ce que les particuliers *et lui-même* peuvent commettre d'injustices, et le réceptacle de toutes les sortes d'injustices aussi, de maux et de misères, *qu'il lui reproche*, auxquels elle est impuissante à remédier, et même incapable de ne point participer. Il est visible qu'une telle situation ne peut changer que par le changement des conditions morales de la nature humaine et du milieu terrestre.

Cette œuvre de l'adaptation, théoriquement impossible, il faut cependant bien qu'elle s'opère pratiquement à un certain degré, pour rendre possible une société empirique, et pour la conserver, en dépit des vices et des crimes de particuliers, de l'insuffisance de la justice pénale, du nombre toujours grand des réfractaires, et des révolutions des Etats, et de la guerre universelle. L'obstacle est facile à reconnaître dans les difficultés de l'éducation. L'éducation, chez toute nation civilisée, a dû reposer et repose toujours sur la contrainte : sur la crainte inspirée à l'enfant, en grande partie, beaucoup moins sur l'espérance de quelque récompense promise, et moins encore sur le désir que l'amour de ses parents lui donnerait de leur être agréable. La cause de cette foncière infirmité de l'institution sociale est double. Elle tient tout d'abord aux vices

naturels et héréditaires dont l'enfant apporte en naissant les dispositions, pour les montrer à l'occasion, en même temps qu'il possède en puissance la notion de la justice et l'aptitude aux affections tendres; et elle tient, à mesure que se développent, avec l'âge, ses observations et son jugement, à mesure qu'il devient capable d'appliquer une raison indépendante à l'appréciation de ce qu'il voit et de ce qu'on lui enseigne, elle tient au trouble produit dans son esprit par l'illogicité de son milieu. Cette illogicité est double à son tour; car la société se montre à l'observateur en contradiction avec elle-même : son enseignement, ses préceptes, les principes sur lesquels elle prétend se guider sont en opposition continuelle avec le spectacle des mœurs des particuliers et avec la conduite des gouvernements. Et la société, par son milieu de coutumes, de préjugés, de maximes courantes, en religion, en politique, en relations mondaines et choses de mode et de mœurs, autorise ou interdit nombre d'opinions et d'actions, sans aucun rapport qu'elles aient avec la logique naturelle et avec les notions générales de l'esprit, ou qui les contrarient; elle a, et les familles avant elle et pour elle, ont la charge de les rendre obligatoires par l'éducation.

La résistance à l'adaptation morale, celle qui dépend des tentations vicieuses du jeune homme, lorsqu'il a subi toutes les contraintes de la première instruction dans la famille et à l'école, et qu'il entre en contact plus libre avec le commun milieu, est un fait d'observation universelle. Il est peu d'hommes au moins, et ce ne seraient pas les mieux doués, qui ne se soient sentis poussés, en quelqu'un des moments de ce passage critique, à tel ou tel de ces actes de violent écart, à la suite desquels, entièrement dévié dans sa carrière, un individu est exposé aux pires aventures, entraîné peut-être à la fin, sans l'avoir voulu, et peut-être même sous l'empire de sentiments en partie justes et nobles, à la complète rupture avec la morale, à la vie sans règle et

sans dignité. Rien d'ailleurs n'est plus connu que le danger des éducations très distinguées et très renfermées, données dans des familles d'une pureté et d'une noblesse de vie et de sentiments exceptionnelles, quand le moment vient où le sujet de sélection doit être abandonné à lui-même, ce qui veut dire livré en fait aux influences du grand milieu relativement corrompu et bas, « le monde » : on voit alors s'opérer une adaptation au mal, infiniment plus facile et rapide que n'a été la communication des habitudes de retenue. C'est une adaptation à la société, mais non point du côté de l'idéal.

La résistance à l'adaptation sociale par le côté où la société se présente à la raison de l'individu comme illogique ou injuste, se montre en principe dans tous les cas particuliers où l'autorité d'un jugement reçu, d'une proposition généralement tenue pour vraie, en morale, en politique, en matière de croyance ou même de science, ou d'une coutume, d'une pratique usuelle quelconque, est niée au nom d'un jugement individuel. Et, en effet, que le sujet soit important ou de peu d'intérêt, l'esprit d'initiative et d'innovation est, dans tous ces cas, celui qui intervient contre l'esprit d'imitation et de conformisme, et constate une dissidence qui se dit fondée en raison. L'inadaptation éclate au plus haut degré dans la personne des grands novateurs, des révélateurs, des utopistes, des profonds révolutionnaires et des inventeurs, qui pendant plus ou moins longtemps sont impuissants à faire prévaloir des idées vraies sur les préjugés régnants. On doit nommer, quoique à un autre rang, les auteurs de découvertes illusoires et de raisonnement faux, prétendus démonstrateurs de mouvement perpétuel ou de quadrature du cercle, mais dont les convictions ne laissent pas d'être inébranlables. Tous ces hommes sont ou des génies, plus ou moins éclairés et puissants, ou des faibles et des égarés; et tous également sont appelés des fous par le commun peuple de la coutume. L'esprit conformiste est frappé et dérangé par les singularités d'idées ou de conduite qui les distinguent des autres, et qui vont quelquefois fort loin, même sur des sujets en apparence étrangers à leur pensée dominante. La similitude de certaines apparences a incliné d'estimables critiques, fous à leur manière, à confondre l'aliénation mentale avec l'extrême originalité du génie, ou du moins à voir sous un jour très faux ce qu'il y a de commun à ces deux états de l'esprit.

Pour définir l'état de l'aliéné indépendamment de toute condition physiologique, et sous un point de vue plus particulier que celui du vertige mental ci-dessus défini (art. xcv), il faut prendre conseil de la méthode pyrrhonienne, et chercher *le critère dans le phénomène*, dans l'accord ou le désaccord des hommes sur ce qui constitue l'expérience immédiate, non dans leur soumission ou leur dérogation à ce qui passe communément pour inattaquable dans les jugements humains. Car qu'est-ce qui est inattaquable, dans un cercle de philosophes? et que restera-t-il à la philosophie profonde, si l'on retranche de son bagage les doctrines qui, rendues à peu près intelligibles à des esprits incultes, n'en trouveront pas un sur cent à qui elles semblent raisonnables? Le fou au point de vue psychologique n'est pas, à l'égard des autres hommes, le simple *contradicteur*, quelle que soit la matière de sa dissidence, mais bien l'*incommunicable*, et il y a deux sortes d'isolement possible pour l'esprit du fou. L'une tient au refus de se rendre au témoignage unanime des autres hommes en matière de faits sensibles immédiats; l'autre dépend de l'illogicité, c'est-à-dire du manque de suffisante liaison logique entre les idées, lorsque les associations, fortes ou faibles d'ailleurs, sont à la merci de toute impression ou imagination survenantes dans la conscience du sujet. Hors de ces deux cas, la communication des esprits est toujours possible, et nous n'avons plus à considérer que la grande classe des

inadaptés moraux, soit que l'écart mental provienne chez eux du dégoût de tant de choses factices, déplaisantes, absurdes, dont l'accoutumance est une partie de l'adaptation sociale empirique, soit, au contraire, qu'il ait sa source principale dans un extrême abandon à quelqu'un des grands vices endémiques de l'humanité. Ces inadaptés ne sont pas des fous, mais des candidats à la folie.

L'antinomie de l'idéal conçu et des faits sociaux, celle que l'individu porte en lui de ce qu'il voudrait être et de ce qu'il est, sont la cause d'une tendance à l'*aliénation de la conscience*, sans faire entrer en question ici les dispositions physiologiques, le plus souvent héréditaires, qui sont liées à l'aliénation morbide positive. La poursuite du plaisir, ou pour le plaisir en lui-même, ou par l'effet des désillusions et du sentiment de l'impuissance vis-à-vis de l'amour et de la beauté, se tourne en un culte de la sensation pure, qui, pour se satisfaire, réclame des excitations de plus en plus vives. Le recours habituel aux irritants et aux stupéfiants affaiblit l'imagination et la mémoire, et diminue l'aptitude au travail, jusqu'à ce qu'on en vienne à ne trouver plus de goût à la vie que dans un sentiment d'ivresse où l'intelligence s'obscurcit. Cette basse béatitude est une usurpation tentée par l'individu de la jouissance exclusivement individuelle et imméritée que la vie et la destinée ne permettent pas, un vol qu'il fait au travail et à la peine de l'existence dont il voudrait ne sentir que la mollesse. Et ce vol est un crime qu'il commet contre sa race, pour laquelle son vice est une cause de dégénérescence; contre lui-même, parce que l'alcoolisme le conduit par la déraison à l'égoïsme brutal et aux crimes de sauvagerie; enfin contre la société, obligée de multiplier les hôpitaux, les prisons et les asiles d'aliénés, et menacée de n'être plus bientôt composée tout entière que de malades.

Il existe un rapport profond de psychologie sociale

entre la passion de l'ivresse et la passion du jeu, autre fléau de la société européenne, en ce que la seconde de ces passions n'est pas seulement, comme la première, l'effet d'un entraînement vertigineux, dans la manière dont l'habitude se contracte et s'enracine, une recherche de sensations factices, une source de misère et de crimes, mais encore une bassesse de cœur, une tentative de se soustraire à la loi du travail, et de gagner sans peine, sans aucun service reçu ou rendu, des moyens de jouissance. C'est du hasard et de ses coups imprévus que le joueur reçoit les émotions avidement recherchées de succès ou d'échec, et qu'il attend les bonnes fortunes. Mais le jeu a cela de plus injuste que l'ivresse, qu'alors que la jouissance de l'alcoolique est simplement égoïste en son principe, le gain du joueur est corrélatif de la perte d'autrui. C'est le cas du jeu loyal, celui où les chances sont égales. Mais dans le jeu qu'autorisent les mœurs du « monde des affaires », il n'en est pas de même. Le hasard est altéré par l'inégale connaissance que les joueurs ont des circonstances et des probabilités. Ce n'est plus la passion de jouer à l'état simple. L'objet est le gain de l'argent par la ruse, de l'argent pour dominer et jouir, s'assujettir les choses et les hommes. La folie et le suicide, souvent le suicide prévu par son auteur comme une éventualité du jeu, sont des cas assez communs de cette forme de la lutte pour l'existence. C'est une fin qui paraît naturelle, une suite de l'emploi que chacun fait de ses moyens, à ses risques et périls. La société passe pour l'œuvre légitime de la liberté, quand elle consent à être un champ de bataille pour ces hommes de proie. L'art, la science et l'industrie travaillent pour eux. Ils se regardent comme les produits humains par excellence, ceux pour lesquels la nature s'est épuisée à préparer la dernière et la plus avancée des civilisations. Un philosophe en a fait la théorie.

Cette société, que la guerre au dehors et au dedans

dévore, qui n'a plus de religion, qui n'a qu'une philosophie abaissée, toute faite de pièces de rapport, et dont la richesse, avec la science des forces matérielles, servantes de l'enrichissement est devenue le grand idéal, cette société rongée par la misère et menacée de catastrophes est tout ce que l'humanité a pu produire en traversant tant de phases douloureuses, et en laissant derrière elle tant de nations mortes ou endormies. Partout cependant et à toute époque on a vu dans le monde s'élever des hommes d'idéal moral qui ne se sont pas adaptés à ses vices et à ses turpitudes, qui n'ont pu donner leur assentiment au règne de la violence et de la ruse, non plus que vaincre la coutume, conformer la vie humaine à leurs propres sentiments et à leurs notions de justice et de bonté.

Après deux siècles de vues politiques optimistes et de révolutions suivies de réactions, temps employé à s'enchanter par des espérances de progrès vers une fin qui recule toujours brusquement au moment où l'on se croit le plus près de l'atteindre, la philosophie pessimiste a fait son apparition sous la forme du vieux bouddhisme accommodé aux habitudes de la métaphysique absolutiste des modernes. Le pessimisme n'a point eu de peine à démontrer le règne de la douleur universelle et à peindre le monde des vivants comme un enfer peuplé d'illusions, dont l'expérience en les dissipant nous engage à chercher un refuge dans le néant des phénomènes, pour voir s'il n'y aurait pas quelque chose de meilleur et de plus réel en arrière de tout ce qui paraît. Mais les hommes ne sont pas près de se laisser persuader le renoncement à la vie. C'est même là leur principale maladie et le fondement de toutes les autres, selon l'auteur de cette doctrine. Toutefois la marche de la civilisation moderne donne de la vraisemblance à l'opinion pessimiste : que l'histoire est toujours la même, un perpétuel recommencement avec des formes variables. Comme pour appliquer cette

opinion à la philosophie, un optimisme nouveau, enté sur ce pessimisme, essaie de ramener le système de quelques anciens sophistes grecs qui plaçaient l'idéal de l'individu dans un égoïsme actif, dans la satisfaction la plus ample des passions et dans l'emploi sans scrupule de la force et de l'habileté pour obtenir la suprématie sur autrui. C'est la théorie de l'homme de proie : solution simple et nette du problème de la destinée au point de vue de l'individu, s'il n'y a ni destinée commune, ni dieu, ni justice, ni avenir; ce serait la fin même de la nature, que de réaliser cet homme.

Le mal dont nous souffrons, mal incurable et nécessaire, est, au dire de cet individualisme sans vertu ni pitié, la condition du plus grand des biens. Les souffrances qui résultent du conflit des passions, les luttes pour la conquête de la fortune ou du pouvoir, les révolutions violentes, les crimes qui les accompagnent, rien de tout cela n'est inutile. C'est par de tels maux que se prépare l'éclosion de nouveaux types d'humanité, vainqueurs ou vaincus de la bataille de la vie, mais beaux joueurs, prêts à toutes les chances de la guerre et les affrontant, heureux même de souffrir, pourvu qu'ils atteignent à la plus haute intensité de vie : les plus fiers et les plus intelligents des êtres, étrangers à la charité comme à la justice, pleins de mépris pour les faibles et les dégénérés que la nature rejette de son sein, et pour les esclaves imbéciles, qu'il faut laisser aux illusions consolantes de la religion et aux plats conseils de l'honnêteté. Ce produit le plus élevé de la vie, dont les douleurs humaines préparent la venue, sera le *Surhomme*.

Une absurdité que les sophistes anciens ne commettaient pas est celle du moderne qui se monte la tête dans l'espoir que la nature produise un jour ou l'autre le Surhomme en son type achevé, par l'effet d'un certain retour périodique des phénomènes de la vie. La période se serait déjà produite une infinité de fois, selon

lui, parce qu'elle résulte des combinaisons d'un nombre fini de forces dans le temps infini ! Un Calliclès se contentait de définir le but d'activité qui lui paraissait le plus digne d'être poursuivi par un homme de valeur, dans ce monde qui n'a de lois que la fortune et la force. Mais la théorie du Surhomme est la *folie des grandeurs* érigée en système social. Aussi est-elle l'œuvre d'un fou, ou qui l'est devenu. Le système est cohérent et trouve des disciples, mais l'ordre des idées dans lequel a passionnément travaillé l'auteur, en embrassant avec enthousiasme l'idée du mal à la place de celle du bien, pouvait facilement s'allier avec la prédisposition à l'aliénation mentale. « Les hommes sont si nécessairement fous, a dit Pascal, que ce serait être fou par un autre tour de folie, de ne pas être fou. » Le philosophe optimo-pessimiste a trouvé un nouveau *tour de folie* qui montre bien à quel jugement se prête encore notre civilisation, et à quelles vues sociales peut se laisser conduire, en la méditant, un de ces penseurs qui se sentent la vocation de répandre dans le monde leur conception de l'idéal de la vie. La dernière solution proposée par le plus récent philosophe original qui ait spéculé sur le problème universel de l'existence est une *folie*.

NOTES DE LA SIXIÈME PARTIE

90. *Ubi tandem defuit orbis* (p. 353). — « Admettons, si ce n'est tout ce qui est rapporté de l'état d'abrutissement de certaines races, par des voyageurs ordinairement mal placés pour observer, et trop peu aptes à l'observation scientifique, au moins la partie croyable de leurs assertions. Pensons à ces habitants de la Terre de Feu qu'on nous représente à peine comme des « animaux parlants ». Notons cependant que certains de ces Fuégiens ont été trouvés par Darwin — dont cette observation contredit les propres opinions — capables de lier connaissance avec des matelots européens et d'apprendre pour cela deux langues, l'anglais et l'espagnol ; et remarquons la confirmation journalière que les explorateurs africains apportent au jugement, d'ailleurs si autorisé, de Livingstone, suivant qui la moyenne ouverture d'esprit des nègres de différentes races qu'il a connues, n'était nullement inférieure à celle d'un paysan d'Europe. « Mais imaginons en quel état de misère physique et morale a dû se trouver réduite une peuplade que les accidents de la vie, une suite de persécutions et de migrations ont expulsée des parties habitables du continent américain, et forcée de se fixer presque sans abris ni vêtements au milieu des glaces australes...

« Ce qu'on appelle *migration*, dit l'un des écrivains les plus connus « qui ont assimilé le sauvage à l'homme primitif, n'est compatible qu'avec « un degré d'organisation relativement élevé. » Cet auteur pensait aux colonies fondées par des émigrants industrieux et pourvus de capitaux ; mais une tribu sera toujours assez *élevée* pour fuir la persécution et les voisinages dangereux, surtout si elle se trouve relativement imbelle. On admet généralement que les scissions religieuses peuvent conduire à la séparation, à l'écartement volontaire des familles humaines (pensons aux *exodes* des Mormons) ; il est aisé de croire d'après l'analogie de ce qui a lieu en tout temps, dans l'intérieur d'une simple famille dont l'un des membres est frappé d'indignité par ses actes, par ses mœurs, qu'antérieurement à toute civilisation et à toute religion dogmatique, certains coupables, certains stigmatisés ont dû perdre pour ainsi dire leur caste, *errer sur la terre*, comme le criminel légendaire de la *Genèse*, qui se trouve ensuite être le *fondateur d'une ville*. Pourquoi ne se serait-il pas trouvé pareillement des tribus chassées au loin, toujours fuyantes pour cause de proscription, ou de faiblesse, ou pour d'autres raisons qui rendaient un voisinage impossible pour

elles ?... Le choix de certains habitats, si cela peut s'appeler choix quand ils sont inhospitaliers, n'est explicable que par des phénomènes de guerre ou de misère, par des migrations plus ou moins volontaires, dont la dégradation des races a été tantôt la cause et tantôt l'effet.

« S'il était possible de tenir chaque race pour aborigène des lieux où on la rencontre, on n'aurait pas pour cela le droit de regarder les plus dégradées comme offrant le type de l'humanité primitive, et certaines autres comme ayant atteint des degrés de perfectionnement; car qui peut savoir s'il a fallu monter ou descendre pour se trouver à un point donné, quand on ignore quel a été le point de départ? Mais quand on est bien assuré que chaque peuplade maintenant isolée, ou du moins en un certain état d'équilibre avec des tribus d'une force comparable à la sienne, a derrière elle une longue et terrible histoire, avant le moment où son destin l'a poussée aux lieux les plus reculés, ou les mieux protégés, sur les monts ou à l'extrémité des continents, ou dans les îles, il est contraire à toute bonne méthode inductive de ne pas rapporter aux relations antérieures de cette tribu avec le reste du monde une grande part des causes de l'état mental et moral où elle est maintenant arrêtée » (*Critique philosophique*, t. VI, p. 272).

[Sur les questions relatives au *sauvage* et aux caractères de l'*homme primitif*, voyez les articles de cette revue : t. VI, 321; VII, 101 et 322; VIII, 6, 177, 210; X, 149; XV, 82, 369, 394; XVI, 17; XVII, 17.]

91. *Comme son principal apologiste moderne paraît l'avoir bien senti* (p. 369). — « Il n'y a que violence dans l'univers, mais nous sommes gâtés par la philosophie moderne qui nous a dit que *tout est bien*, tandis que le mal a tout souillé, et que, dans un sens très vrai, *tout est mal* puisque rien n'est à sa place. La note tonique de notre création ayant baissé, toutes les autres ont baissé proportionnellement. *Tous les êtres gémissent* et tendent avec effort et douleur vers un autre ordre de choses...

« Les hommes n'ont jamais douté que l'innocence ne pût satisfaire pour le crime, et ils ont cru de plus qu'il y avait dans le sang une force expiatrice, de manière que la vie, qui est le sang, pouvait racheter une autre vie » (de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, IX).

« Comment ne pas croire que le paganisme n'a pu se tromper sur une idée aussi universelle et aussi fondamentale que celle des sacrifices, c'est-à-dire *de la rédemption par le sang*? Le genre humain ne pouvait deviner le sang dont il avait besoin. Quel homme livré à lui-même pouvait soupçonner l'immensité de la chute et l'immensité de l'amour réparateur? Cependant tout peuple, en confessant plus ou moins clairement cette chute, confessait aussi le besoin et la nature du remède...

« Les changements les plus heureux qui s'opèrent parmi les nations sont presque toujours achetés par de sanglantes catastrophes dont l'innocence est la victime. Le sang de Lucrèce chassa les Tarquins, et celui de Virginie chassa les Décemvirs. Lorsque deux partis se heurtent dans une révolution si l'on voit tomber d'un côté des victimes précieuses, on peut gager que ce parti finira par l'emporter malgré toutes les apparences contraires...

« Et la guerre montrerait la même vérité sous une autre face; les annales de tous les peuples n'ayant qu'un cri pour nous montrer comment ce fléau terrible sévit toujours avec une violence proportionnelle aux vices des nations, de manière que lorsqu'il y a débordement de crimes il y a toujours débordement de sang. — *Sine sanguine non fit remissio*...

« Par une suite des mêmes idées sur la nature et l'efficacité des sacrifices, les anciens voyaient encore quelque chose de mystérieux *dans la communion du corps et du sang des victimes*... Cette idée universelle de la *communion par le sang*, quoique viciée dans son application, était néanmoins juste et prophétique dans sa racine, tout comme celle dont elle dérivait. Il est entré dans les incompréhensibles desseins de l'amour tout-puissant de perpétuer jusqu'à la fin du monde, et par des moyens bien au-dessus de notre faible intelligence, ce même sacrifice, matériellement offert une seule fois pour le salut du genre humain. *La chair* ayant séparé l'homme du ciel, Dieu s'était revêtu de la chair pour s'unir à l'homme par ce qui l'en séparait... Plus rapide que l'éclair, plus actif que la foudre, le sang *théandrique* pénètre les *entrailles coupables* pour en dévorer les souillures... Il n'y a rien qui démontre d'une manière plus digne de Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui eût appris : sa dégradation radicale, la réversibilité des mérites de l'innocence payant pour le coupable, et le SALUT PAR LE SANG » (de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, chap. 3). — Les soulignés et les petites capitales sont ainsi dans le texte de l'auteur.

92. *Un régime de mœurs un peu moins bas que celui qui règne* (p. 421). — Les pages suivantes, qui compléteront nos remarques au sujet de la science, sont prises de la préface, écrite par Léon Tolstoï, de la traduction russe d'un livre d'Edward Carpenter sur la *science contemporaine*. La traduction française est de M. T. de Wyzewa.

« Carpenter établit d'abord que ni l'astronomie, ni la physique, ni la chimie, ni la biologie, ni la sociologie ne nous donnent une connaissance véritable de la réalité, et que toutes les soi-disant *lois* découvertes par ces sciences ne sont que des généralisations n'ayant la valeur de lois que d'une façon tout approximative, toute provisoire, en l'ignorance d'une foule de conditions peut-être contraires. Et il nous fait voir encore que la méthode de ces sciences est à jamais incapable de nous apporter les grands résultats que nous en attendons, cette méthode consistant toujours à nous expliquer les phénomènes qui sont proches de nous et d'une grande importance pour notre vie, à nous les expliquer par d'autres phénomènes plus éloignés, inaccessibles pour nous... En s'éloignant sans cesse davantage de notre réalité pratique, ces sciences parviennent enfin à un domaine tout à fait étranger à l'homme, laissant à jamais sans réponse les seules questions qui aient de l'importance et de la valeur pour les hommes... Sous pré-

texte de nous expliquer la réalité qui nous entoure, elles commencent par la dépouiller de tout ce qui en constitue la réalité, après quoi elles nous offrent des généralisations arbitraires, des hypothèses provisoires, et à cela se borne cette soi-disant explication du monde dont nous leur savons tant de gré ..

« Les hommes ont besoin de vivre. Et pour vivre, ils ont besoin de savoir comment vivre. C'est ce que tous les hommes ont toujours reconnu; et c'est avec leur notion particulière de la façon dont ils devaient vivre qu'ils ont vécu, qu'ils se sont poussés en avant; et de tout temps, jusqu'à notre temps, cette connaissance de la façon dont les hommes devaient vivre a passé pour une science, la science des sciences. Telle elle a paru au temps de Moïse, au temps de Socrate, au temps de Confucius. C'est depuis notre temps seulement, qu'on a imaginé de dire que la science de la façon dont les hommes doivent vivre n'était pas une science, la seule science sérieuse et véritable étant l'expérimentale, celle qui commence à la physique pour aboutir à la sociologie.

« Un étrange malentendu résulte de là. L'homme simple et sensé, l'ouvrier avec son cerveau sain, suppose que puisqu'il y a des gens qui s'instruisent toute leur vie, et que c'est lui qui les nourrit et les entretient pour qu'ils s'instruisent, ces gens doivent s'occuper d'apprendre ce qui est nécessaire à lui et aux autres hommes, et il attend de leur science qu'elle tranche pour lui les questions dont dépend son bonheur et celui des autres hommes. Il attend que la science lui enseigne comment il doit vivre, comment il doit se conduire à l'égard de ses parents, de ses proches, des étrangers, comment il doit se conduire à l'égard des instincts et des désirs qu'il sent en lui, et ce qu'il doit croire et ce qu'il ne doit pas croire, et le reste. Or, qu'est-ce que notre science lui répond à toutes ces questions?

« Elle lui révèle, avec des transports d'enthousiasme, combien il y a de millions de lieues du soleil à la terre, combien il faut de vibrations de l'éther pour produire une lueur, combien de vibrations de l'air pour produire un son. Elle lui révèle encore la composition chimique de la voie lactée, elle lui parle d'un nouveau corps simple, des micro-organismes, des rayons X et de cent autres choses...

« Ce qui instruit les hommes du plus ou moins d'importance des diverses connaissances, ce qui distingue pour eux les connaissances indispensables, les moins indispensables et les inutiles, c'est la conception totale du sens et des fins de la vie, en d'autres termes, la religion. Mais les hommes de science de notre temps n'admettent aucune religion, de sorte qu'ils n'ont aucune base où s'appuyer pour trier ainsi, d'après leur importance, les matières de la connaissance, et ainsi ils en arrivent à poser cette théorie de la *science pour la science*, d'après laquelle la science ne doit pas se borner à enseigner ce qu'il est utile aux hommes de savoir, mais doit leur enseigner *tout*, absolument *tout* .. Dans la réalité, les hommes de science n'enseignent pas tout, mais seulement ce qu'il leur est le plus facile d'enseigner. Or, ce qu'il leur est le plus facile d'enseigner, c'est ce qui échappe le plus au contrôle de notre expérience quotidienne, c'est ce qui ne vit pas... Quant à

toutes les sciences qui ont pour but de rendre meilleure et plus heureuse la vie de l'homme, on les considère comme des sciences de second ordre et on les confie à des théologiens, des philosophes, des juristes, des économistes, qui n'ont pas d'autre souci que d'établir, sous couleur de science, que les conditions présentes de la vie sont celles qui doivent exister de tout temps, et que, par suite, loin de vouloir y toucher en rien, nous devons nous efforcer de tout faire pour les consolider... L'autre partie (de la science) s'occupe à résoudre des questions de simple, vaine, futile curiosité.

« Comment, de pure curiosité? demandera-t-on; et la vapeur, et l'électricité et le téléphone! L'homme, grâce à la science, a dompté la nature, a pris possession de ses forces, etc. »

Et l'homme de bon sens répondra : « En quoi donc consiste cette victoire de la science sur la nature? Son seul résultat a été jusqu'ici d'encombrer le monde de fabriques, véritables foyers de misère et de mort, de perfectionner les instruments de meurtre, de développer le luxe, de multiplier les besoins, de rendre infiniment plus dure la vie de l'homme sur la terre...

« Et la médecine? Vous oubliez les prodigieux et bienfaisants progrès de la médecine. Et la culture des microbes? Et l'antisepsie? Ne savez-vous pas que nous pouvons ouvrir des ventres, couper des bosses, que grâce à la médecine les cas de diphtérie mortelle ont diminué de moitié?

« L'organisation de notre vie est telle que non seulement les enfants, mais même la grande majorité des hommes, par le défaut d'une bonne nourriture, par les mauvaises conditions hygiéniques de leur travail, etc., se trouvent empêchés de vivre la durée normale de la vie; l'organisation de notre vie est telle que les maladies des enfants, la syphilis, la phtisie, l'alcoolisme exercent des ravages de plus en plus grands; que les meilleures forces de l'homme se dépensent en préparation de la guerre; et tout cela provient de ce que la science, au lieu de répandre parmi les hommes de saines notions religieuses, morales et sociales, s'occupe, d'une part, à justifier l'état de choses présent et, d'autre part, à résoudre des devinettes. Et l'on vient ensuite nous montrer comme une preuve de l'action bienfaisante de cette science, qu'elle nous aide à sauver un millier de ces innombrables milliers d'hommes qui ne tiennent que d'elle seule leurs souffrances, l'accroissement de leur misère et jusqu'à la maladie même que soi-disant elle guérit. » (Journal *le Temps*, 1er avril 1898.)

Nous ne saurions nous joindre à la partie de ces vives critiques où l'illustre auteur s'attaque à la valeur des sciences considérées en elles-mêmes, sans songer aux services que l'esprit humain a dû et doit à leurs méthodes. Mais à quel point elles sont étrangères à la vie morale, à la connaissance du bien et aux conditions du bonheur, c'est assurément ce qu'il fait ressortir.

SEPTIÈME PARTIE

LA JUSTICE

CXXVIII

La conscience humaine, en ce monde, est faite de deux hommes : l'homme de l'expérience et l'homme idéal. L'un est constitué par le *caractère*, qui se forme des qualités natives, propres ou héréditaires, et des vertus et des vices développés dans le cours de la vie. L'autre, l'homme idéal, est la *personne*, que nous reconnaissons en découvrant sous notre moi empirique un moi supérieur à dégager, que retiennent et qu'oppriment des conditions de la nature et des exigences de la société, contraires au bonheur, contraires à la justice. Troublé ou révolté dans ses sentiments, quand il arrive à juger la vie, mais soumis à la nécessité, en ce milieu désharmonique, en cette société de guerre où il est placé et de toutes parts enveloppé, il participe à mille maux, et à l'injustice, qui lui est odieuse, par l'effet des solidarités naturelles et sociales. La religion, la philosophie et la science ne peuvent que lui faire mesurer la profondeur et le caractère indélébile du mal dans les conditions actuelles. Cette personne dont les éléments moraux sont révélés à sa conscience l'appellerait à vivre dans le monde que Kant a défini comme le Règne des fins, en citoyen de la République universelle; mais cet homme qu'il est pour l'expérience le condamne à la

double impuissance que constituent pour lui son caractère et la société en réaction mutuelle (art. c et suiv., cxxiv et suiv.).

La justice et la paix étant donc un idéal qui paraît d'autant plus inaccessible qu'il est mieux vu ou senti dans son opposition au pouvoir et à l'enchaînement des choses, le penseur doit constater le fait dominant de la situation humaine. Il est, ce fait, à un point de vue universel et rationnel, le même que Pascal, au point de vue de sa religion, et très justement d'ailleurs, a nommé *la misère de l'homme*, en s'étonnant de voir le chrétien chercher l'oubli dans le divertissement. La question qui se pose à la raison est celle-ci : L'état de contradiction et de souffrance où vit l'espèce humaine peut-il s'expliquer par la connaissance de son origine et de la fin à laquelle elle est destinée, ou bien, la contradiction ne pouvant se lever entre la nature morale de l'homme et les fatalités de son caractère ajoutées à celles de la nature physique, doit-on penser qu'il n'y a pas pour le monde de justification rationnelle ?

Le problème que se pose toute philosophie théiste, sous le nom de *théodicée*, revêt pour la raison, indépendamment de la croyance à la personnalité divine, une généralité irrécusable ; car le monde a besoin d'être justifié logiquement par un accord entre ses phénomènes, leurs lois d'ordre naturel, et les lois de l'esprit, du désir et de la volonté, qui comptent aussi parmi *ses phénomènes*, à telles enseignes que l'anéantissement des derniers ferait évanouir les autres. Il y a pour ainsi dire une *cosmodicée*, problème logique et moral, avant la théodicée, problème théologique, et, si celui-là n'est pas résoluble, non seulement l'existence, la nature et la raison d'être de l'homme sont des questions où toute réflexion succombe ; non seulement l'indifférence du mépris doit régner sur la philosophie, et s'appliquer à tout ce qui passe pour avoir un intérêt supérieur aux satisfactions de la vie matérielle ou aux

sentiments courants de l'existence ; et la vie alors, comparée à ce que notre idéal et nos espérances la voudraient, n'est plus *digne d'être vécue* ; mais encore, en présence des douleurs, des ennuis et des impuissances que tout homme y rencontre, et de la mort, qui fait de son être à la fin l'exact équivalent de ce qui n'a jamais été, — car comme dit le grand poète latin, chantre de la mort :

> Nec prorsum, vitam ducendo, demimus hilum
> Tempore de mortis ; nec delibrare valemus
> Quo minus esse diu possimus morte peremti ;
> Proinde licet quot vis vivendo condere sæcla,
> Mors æterna tamen nihilominus illa manebit ;

— la vie est un mensonge, une duperie, un mal pour l'homme, et, au dernier fond des choses, un néant.

Ce dilemme moral est donc posé aux croyances humaines, et c'est celui qui est résolu pratiquement, avec plus ou moins de conscience de l'acte, en toute religion d'ordre élevé, par l'homme qui fait son choix entre l'ignorance brutale et la piété : existe-t-il un monde moral donnant la raison des désordres du monde matériel ; ou sommes-nous enfermés dans le cercle de l'expérience et n'avons-nous rien à chercher, pour la direction de nos pensées et de notre conduite, au delà des passions et des jugements de la vie empirique ?

Nous avons vu ailleurs, en étudiant la nature de l'esprit, ses notions morales, les questions de la liberté et du devoir, que la *croyance rationnelle au bien* ressortait de l'analyse, et qu'un *ordre du monde* et *un règne des fins* se présentaient, à ce point de vue, comme l'explication la plus probable des choses intellectuelles, opposée tout ensemble au pyrrhonisme et aux systèmes de l'évidence apodictique (art. lxvii-lxviii). Nous considérons maintenant l'homme en ses rapports avec lui-même, avec le caractère des passions, avec l'idéal de sa

personne et les solidarités de la nature et de la société. Nous reconnaissons deux êtres qui s'agitent en lui et tirent en des sens divers, et souvent contraires, les énergies de sa conscience. Le plus réel est-il l'homme empirique, celui qu'on appelle *réel* en effet, l'homme du caractère? N'est-il pas plutôt l'homme idéal, la personne? Le caractère pourrait être la chrysalide informe d'où s'envolera, après des transformations et des épreuves, l'intelligible Psyché, l'exemplaire de l'être véritable, *de l'être qui doit être*. Mais comment le caractère avec ses tares et ses vices, les instincts et les passions nés des fatalités de ses relations, peut-il coexister avec la personne amoureuse de vérité, de justice et de beauté?

La possibilité de cette coexistence est le problème même du mal; il faut opter, pour l'aborder, entre les termes du dilemme : ou un monde moral, ou le simple monde de l'expérience; car ce dernier, diminué de ce que notre pensée y introduit d'éléments moraux, est précisément le règne du mal. Ce dilemme est aussi celui des deux hommes qui se disputent l'empire de notre conscience; il faut choisir, c'est-à-dire faire acte de raison et de liberté, déclarer lequel est le vrai, décider s'il y en a un qui soit permanent sous les variations et au delà des choses fragiles et mortelles de l'autre, un qui possède une individualité perdurable, une destinée, une fin dans le bien. La question de l'ordre moral et celle de l'immortalité sont indissolubles pour une doctrine fondée sur la conscience (art. LXVI et CIII).

Les questions de moralité, de justice et de bonheur sont également inséparables; celle du bonheur, soit que l'on considère la société ou l'individu, ne saurait être résolue en un sens favorable quand on se renferme dans l'ordre empirique des choses (art. CXXII et suiv.). A un point de vue qui peut sembler plus particulier, mais qui est au fond le même, — car que peuvent valoir les spéculations sur la félicité future qui font

abstraction de l'avenir de vie ou de mort des personnes? — on a toujours compris qu'il était de l'intérêt le plus sérieux d'une personne de croire ou de ne croire pas à une vie future, et que, dans le cas où il y aurait une vie future, la condition heureuse ou malheureuse à échoir à chacun pouvait dépendre de ses croyances et de ses espérances, et de l'influence qu'elles auraient exercée sur ses pensées et ses actes en la vie actuelle. De là l'idée que des penseurs ont eue de donner à l'alternative morale la forme d'un pari. Le pari suppose l'ignorance et l'incertitude, et il implique l'existence d'un intérêt et la mise d'un enjeu. Ce sont deux côtés à examiner. On peut pour notre objet les définir et les comparer de la manière suivante :

L'enjeu est le sacrifice à consentir; c'est un *risque* que nous courons en pariant pour un monde moral et pour une vie future dont les conditions seront en rapport avec notre croyance même, avec la moralité dont elle aura été pour nous un adjuvant. Car il faudra que nous dirigions nos pensées et notre conduite dans le sens de cette croyance, et pour cela que nous gouvernions nos passions, et que nous nous refusions des plaisirs que notre conscience tient pour condamnables. Mais en examinant ce point, nous trouverons, sans hypothèse, par de simples observations, que la vie morale est la moins défavorable au bonheur, et que, dans tous les cas, les renonciations à faire portent sur une vie transitoire dont l'importance est légère en comparaison de ce que promet le gain du pari. Ainsi ce pari pour le monde moral ne nous coûte aucun vrai sacrifice.

Reste à considérer l'*intérêt*; il ne peut être que très grand, du côté du monde moral et de la vie future, quelque supposition que nous puissions faire sur la dépendance de l'état qu'ils nous réservent par rapport à celui où nous résoudrons de vivre aujourd'hui, s'il est vrai qu'ils existent.

Dans ces termes, la correction du *pari moral* ne serait

pas facilement contestée, comme elle a pu l'être, sous d'autres formes (93). Il est logiquement inattaquable, à cause de la généralité qu'il laisse à la définition des alternatives, et on ne saurait dire que la considération de l'intérêt de la personne y ait rien de bas. L'intérêt y figure comme quelque chose qui domine le bonheur : la vie éternelle.

CXXIX

La *cosmodicée*, que nous avons généralisée sous ce nom pour mieux la définir dans son ampleur abstraite, ne peut pas en réalité différer de la *théodicée*, si nous songeons que le monde moral auquel elle se rapporte est le règne des fins, le règne de la justice, et qu'il n'y a qu'une conscience, une personne, que nous puissions intelligiblement regarder comme une Providence, ou à qui nous puissions attribuer une œuvre de justice. L'idée de Dieu se présente à nous sous trois aspects. Sous l'aspect de la volonté, elle répond à l'idée de cause première et créatrice, exigée par le principe de relativité. Sous l'aspect de l'intelligence, elle représente la connaissance adéquate du monde, de ses lois, de la raison qui les assemble, des phénomènes en voie de développement actuel, qu'elles régissent, et de ceux que le plan de la création a préordonnés en tous leurs rapports anticipables. Sous l'aspect de la perfection morale, enfin, elle renferme la justice et la bonté qui en sont les deux pôles, et qui établissent les conditions de bonheur des créatures (art. LXX-LXXII). Or le problème du monde moral, que nous avons résumé dans le terme de *cosmodicée*, exprimant un accord logique, une cohérence de phénomènes capables de répondre à l'unité d'un concept, ce problème implique les mêmes éléments que l'idée de Dieu telle que nous l'avons définie. La notion logique de l'ordre ne se sépare pas de la

notion morale de l'ordre. C'est la finalité qui est le principe d'union.

Il y a un vice de conception radical dans la pensée des philosophes qui admettent une fin pour le développement universel des phénomènes, — une fin qu'ils supposent et définissent très évidemment d'après des données qui leur sont fournies par la conscience : ordre croissant, diminution du règne du mal, etc., — et qui prétendent que les conditions de cette marche favorable des choses leur sont offertes dans un monde où ils ne placent rien qui puisse en être le principe; car ils n'y font entrer que des abstraits : de la matière et des forces, un déterminisme éternel, sans raison donnée pour l'œuvre totale des connexions. Ce qu'ils essaient de demander aux faits observables de l'histoire de la nature et de l'homme pour appuyer l'hypothèse du progrès universel, s'il n'y avait pas une si grande disproportion entre l'expérience et les inductions, ne ferait que mieux marquer le besoin de joindre à la finalité, ainsi vue dans le fait, la finalité expliquée dans l'esprit par ses éléments inséparables : la volonté et le dessein. Et quand le dessein va au bien et au juste, et qu'il s'étend à l'univers tout entier, c'est l'idée de Dieu qui vient, et l'idée de la Providence. Il reste seulement à trouver la conciliation, disons mieux, à former un seul et même système logique et moral de la perfection de Dieu, de la perfection du monde en son plan et en sa fin, et de la nécessité de la douleur comme moyen originairement préparé pour la correction de la liberté. C'est le sujet de la théodicée : l'explication de la justice de Dieu.

La perfection de Dieu est la forme généralisée, éminente, de celle que nous cherchons en nous-même, dans la contemplation de cette personne que nous voudrions être, et de cet idéal de vérité, de justice et de beauté, que tout contredit et opprime en nous et autour de nous. L'ordre moral, le monde moral, que pourrait-

il être, s'il n'avait son fondement, son appui, et enfin sa réalisation même, la seule vivante et la souveraine, dans la Personne, dans celle qui est Dieu? Le *dilemme moral*, celui que nous avons posé entre le monde moral et le monde purement empirique, et aussi entre la vie perdurable et l'existence éphémère de la personne humaine, ce dilemme, nous le retrouvons entre la croyance à l'existence de Dieu et l'hypothèse d'un être universel, empirique ou absolu, mais sans personnalité. Et comment pourrait-il en être autrement, après que nous avons établi, en traitant de la *loi de personnalité*, (art. LI) le caractère à la fois universel et individuel de la conscience en tant que toutes les catégories de la raison y sont renfermées, et qu'elle est le principe vivant de toutes les lois. Nous sommes des consciences, Il est la conscience.

Dieu est la conscience morale parfaite, c'est-à-dire la souveraine justice, et la souveraine bonté qui veut la justice et qui la fait. Et il est la vérité et la beauté. C'est parce que je crois au bien, au juste, au vrai et au beau que je les *réalise*, non point dans des universaux abstraits, où je ne sentirais que du vide, mais dans la Personne; et en effet, je ne sais et ne comprends de réalité que sous l'espèce de la conscience. Croyant en un créateur, je crois que l'injustice et la douleur doivent avoir leur explication et leur terme dans la fin prescrite à la création, et que l'homme n'est pas condamné par son caractère moral à une contradiction impossible à lever avec l'ordre fatal et brutal de la nature.

L'idée de la perfection morale est une des plus claires qui nous soient données. Les relations sur lesquelles elle porte ont beau être démenties, c'est-à-dire, à proprement parler, violées, elles ne donnent prise, en elles-mêmes, à aucune contradiction logique. Cela tient à ce que les qualités morales ont des degrés d'intensité, sans aucune composition quantitative. On les dit portées à leur perfection, lorsque, étant prises

purement et simplement, on ne voit point qu'elles puissent être diminuées par comparaison avec ce qu'elles seraient ailleurs, ou conçues plus grandes relativement à l'idée que nous en avons. Que la justice, par exemple, soit ainsi comprise, et que l'idée de sa perfection soit une idée claire, on ne saurait le mettre en question. Le contraire a lieu pour des attributs qui comportent la quantité. Les philosophes qui ont introduit la notion de perfection en des choses susceptibles de mesure exacte, et dont la grandeur mesurée admet l'augmentation indéfinie, telles que le temps, l'espace et les parties qu'on y considère distinctement, ont commis un contresens; car ces choses étant toujours comparables à de plus grandes ou plus petites, ne sauraient se *parfaire*. Elles sont, vu leur caractère indéfiniment additif de possibilité, le contraire de l'accompli et du parfait. Il est donc contradictoire de penser que la puissance et l'intelligence de Dieu s'appliquent effectivement à la production et à la connaissance de choses, *comme réelles et actuelles*, qui à la fois s'étendraient dans un temps et dans un espace indéfinis, *en des nombres d'objets sans fin*. L'idée de l'infini vraie est pour Dieu et pour les esprits faits à son image, l'idée de la possibilité. L'infini actuel est la vue chimérique, illogiquement adaptée à l'hypothèse du monde sans commencement et sans bornes, du monde *toujours indéfini*, toujours contradictoire à lui-même, incapable de *perfection*, inconciliable avec l'existence de la personne de Dieu.

La personne de Dieu est la personne parfaite, en ce que son intelligence est souveraine, c'est-à-dire à la fois universelle et exempte d'opposition à tout objet dont la nature intelligible serait pour elle à rechercher et à pénétrer comme indépendante d'elle, tandis qu'étant la créatrice des lois, c'est son œuvre qu'elle embrasse en toutes les relations possibles, c'est leur application qu'elle perçoit dans la vie et dans les pen-

sées de ses créatures. Sa puissance n'a point de bornes à proprement parler, car ce ne sont pas des bornes, celles qui déterminent la constitution de l'intelligible et du parfait; et ce n'en est pas une qu'il s'est posée en créant des agents libres, parce que la liberté est le caractère essentiel qu'il a voulu donner à la création, celui sur lequel porte tout entier l'intérêt du monde et son but (art. CXXX).

A la perfection de l'intelligence et de la volonté, ainsi définies, s'attache cette perfection morale dont le domaine correspond à tout ce qui se nomme passion chez l'homme, et a pour fondement divin la bonté, l'amour. Mais la bonté de l'homme, corrompue par l'injustice, est portée à ses contraires, la colère et la haine, oscille et fait mille mélanges (art. LXXVIII et suiv.). La justice est rappelée à sa conscience sous la forme du devoir, qui suppose, en principe, la liberté; en fait, le péché. La parfaite justice et la parfaite bonté, vertus inaccessibles pour chacun, sont, en qualité d'idées, toujours présentes, et inaliénables de la pensée de tous, car elles s'imposent à tous, médiocres ou méchants, comme les patrons sur lesquels ils se jugent mutuellement. Les meilleurs, qui tâchent à s'en approcher de loin, croient ou voudraient pouvoir croire qu'elles sont la loi profonde du monde. *L'homme de bien veut que Dieu existe*, dit Kant : au fond de son intelligence incertaine, hésitante, de ses amours trompés ou aveugles, de ses volontés chancelantes, il sent, pour sa conscience et pour le monde, le besoin de la justice suprême qui doit résider dans la souveraine intelligence. C'est ce dieu-là que *veut* l'homme de bien, et il en sépare aisément l'idée des définitions ontologiques et des questions sur l'infini, ce qui lui permet de le comprendre; mais le rapport de la justice divine et de la bonté créatrice à ce monde de douleurs est le plus souvent ce qui lui demeure incompréhensible.

CXXX

L'idée de Dieu conçu comme une *nature* éternelle et nécessaire a toujours conduit le penseur, malgré tous les efforts des théologiens, à l'abandon de l'idée de Dieu comme *personne*, et de la croyance en l'acte de la création comme en un acte réel, par cette raison que l'intelligence et la puissance ne sont compréhensibles qu'autant qu'appliquées à des objets finis, définis par des relations, d'autant plus *finis* qu'ils sont plus *parfaits*; au lieu que la nature éternelle et nécessaire est un concept métaphysique illusoire, qui recèle les infinis du temps, de l'espace et de la causalité, c'est-à-dire les contradictions familières au panthéisme. Et l'idée de Dieu conçu comme un absolu, un inconditionné, auquel ni qualités ni nom ne peuvent convenir, oblige le métaphysicien à recourir aux fictions hypostatiques, pour définir un rapport du monde à ce Dieu qui, lui, n'a point de rapport au monde. C'est la seconde méthode à l'usage du panthéisme.

La doctrine de la création, qui les exclut l'une et l'autre, doit poser nettement Dieu défini comme créateur, dans son rapport et par son rapport à la création : acte pur et cause première par la Volonté; Intelligence universelle par l'unité d'une conscience enveloppant les lois déployées en toutes les relations de l'univers; et Bonté souveraine conduisant les créatures à leur perfection (art. LXXI-LXXII).

La question de la liberté de Dieu a toujours été dure, et cependant inévitable, pour les théologiens, invariablement attachés à la doctrine de la nature éternelle et nécessaire. Ils ne pouvaient expliquer ni que Dieu pût, en créant, ne pas obéir à sa raison éternelle, ni, en lui obéissant, rester libre de créer ou de ne créer pas, ou de créer le mal comme le bien. Et ils ne pouvaient éviter

de joindre à cette idée de *nature* cette idée de *liberté*, quoique discordante, sans ôter tout sens réel à leurs thèses de la personnalité divine et de la création. Pour nous, la personnalité divine étant la définition même de Dieu, la liberté ne peut être mise en question. Mais la liberté du Créateur ne se présente pas alors sous la forme d'un libre choix que fait la personne entre deux actes prémédités, également possibles, contradictoires entre eux : créer, ne créer pas, créer une chose ou une autre. Une telle alternative présupposerait la nature divine antérieurement donnée, composée d'un certain cours d'idées qui, dans ce cas, correspondrait à quelque chose de plus qu'à la nécessité qu'on appelle *morale*, parce que ses antécédents comporteraient le reculement sans fin. Nous nous trouverions rejetés dans la notion du Dieu aux attributs contradictoires. Il faut, nous conformant aux principes de contradiction et de relativité, définir le Créateur comme acte pur et liberté pure inséparablement unis aux attributs moraux.

La créature ne peut jamais être parfaite dans le sens plein du mot, qui n'est applicable qu'à Dieu; elle peut seulement atteindre une perfection, relative à ses qualités, et qui, vu le caractère de vie et de développement de son être, est de la nature des fins, est la fin de sa destinée divinement assignée. D'une autre part, le créateur parfait n'a pu vouloir et aimer dès l'abord qu'une œuvre bonne et parfaite. Telle est la difficulté que la théodicée est appelée à éclaircir. Elle ne peut être levée que par la distinction des moments de l'histoire de la création. Deux sont parfaits, mais, l'un le premier, fut un état d'équilibre instable, dont toutefois l'instabilité était inséparable de l'excellence, et était une condition aussi du dernier, qui sera invariable et définitif. L'état intermédiaire est le règne de la douleur. C'est au prix de la douleur que le don de la liberté se paie.

De nombreux philosophes, se fondant sur ce qu'un

monde parfait n'eût pas différé de Dieu, ont attribué au Créateur la production matérielle du mal. Ils ont appelé *privation* ce qui distingue le monde de son auteur, et il y a une privation, en effet, très véritable, qui consiste en ce que les esprits créés, quelle que soit leur élévation, sont soumis aux lois de l'intelligence créatrice, et les connaissent imparfaitement, en tout cas ne les embrassent pas et n'en disposent pas souverainement. Ces philosophes, en cela, ne se seraient pas trompés. Mais ils ont entendu que la douleur devait se porter au compte de l'imperfection : opinion contraire aux sentiments naturels et qui ne peut fournir en sa faveur aucun argument. On peut être imparfait sans souffrir, et les états de souffrance sont positifs. D'autres, moins arbitrairement, mais sous une inspiration pire, ont pensé que le mal était un ingrédient convenable du monde le plus beau, parce que l'harmonie se fait avec les contraires. Il y a enfin la doctrine de ceux qui remplacent le bien par l'évolution progressive. Le Dieu bon serait créateur d'un monde allant graduellement au bien par la suite des étapes du mal. Les êtres d'institution divine auraient pris le chemin du crime avant de savoir ce que c'est que le crime; l'homme arriverait à la liberté en traversant toutes les espèces de la servitude; la guerre et la fourberie dans la nature et dans la société seraient les instruments de la paix et de la justice à réaliser. Tous ces systèmes relèvent dans l'esprit de leurs partisans d'un principe passionnel unique : la répugnance qu'ils éprouvent à admettre la liberté humaine au fondement du monde créé. Le principe opposé est celui qui, plaçant dans la liberté le titre de perfection de la vie, chez la créature, met en elle aussi l'organe conditionnel de tous les maux dont les agents libres sont ou ont été la cause les uns pour les autres, et, à l'origine, pour la nature entière.

Si l'on réfléchissait bien que, de toutes les choses

dont l'homme peut atteindre la connaissance, qu'elles soient expérimentales, ou qu'elles soient logiques, le fondement et le moyen résident dans ce qu'il a de connaissance de lui-même; que tous les rapports, tout ce qu'il y a d'intelligible au monde, sont renfermés dans ces relations d'ordre universel qu'on appelle les catégories; que les catégories sont toutes conditionnées, assemblées et résumées dans l'unique rapport de sujet à objet que nous connaissons comme conscience, ou personnalité; qu'ainsi les lois de la nature sont les lois de l'esprit humain, ou connues exclusivement par ces lois, selon ces lois; que tout ce qu'on sait du bien et du mal, du plaisir et de la douleur n'est que jugements humains et sensations humaines, ou transporté par analogie à d'autres êtres dont nous voyons les images; que tous les objets où nous prenons intérêt et toutes nos vues et nos recherches sur le passé et l'avenir du monde touchent directement ou indirectement l'humanité, ce que l'homme est ou se croit être, les lois qu'il se donne, sa destinée; si l'on savait enfin sans passer par les enseignements abstraits d'une philosophie idéaliste de difficile abord, que l'homme est tout pour l'homme : hormis Dieu, dont même encore il tire l'idée de l'idée qu'il a de lui-même, on serait plus près de comprendre que la création du monde est premièrement et essentiellement la création de l'homme.

CXXXI

La création de l'homme est la création de la société humaine, car l'homme ne vit et ne peut vivre seul ni physiologiquement ni moralement. Sa vie ne le lie pas plus à son espèce, que ses idées, ses amours, les causes et les fins de son activité supérieure ne l'attachent à son corps moral. C'est dans la société que la connaissance du bien et du mal, sous la forme du juste

et de l'injuste, lui a été donnée, et elle ne pouvait d'abord être donnée que là. C'est pour la société que le commandement divin, la Loi morale a été écrite dans sa conscience; c'est vis-à-vis de la société qu'il a dû se sentir obligé, se sentant libre. Car l'impératif et sa forme, qui est une loi, sont donnés de Dieu, mais il leur faut une matière, et le Créateur qui ne pouvait pas avoir avec les créatures un rapport de mutualité, qui n'attendait de l'homme aucun service et n'avait nulle passion d'orgueil à satisfaire en se faisant adorer, Dieu n'a pas dû proposer sa personne pour cette matière propre du devoir. Il a constitué la personne humaine au sein d'un milieu parfait, qui était la société humaine parfaite, dans une nature entièrement harmonique en elle-même, et appropriée aux qualités et aux besoins de l'homme. Il a rapporté à ce milieu naturel et social, il a lié au bon gouvernement de toutes choses, qu'il a mises dans ses mains, l'activité, les fonctions, les joies et les devoirs de cet être heureux; et il a subordonné à l'accomplissement des devoirs de tous, la conservation et la durée de cet ordre du bonheur. Cette condition, qui est la justice sociale, est manifestement attachée à l'existence d'une société de personnes, c'est-à-dire d'êtres libres, c'est-à-dire qui ont le pouvoir d'enfreindre les lois au moyen desquelles seules une communauté peut se faire d'un assemblage d'individualités.

Si telle est l'idée générale de la création, et notre connaissance ne saurait remonter plus haut à moins de s'enquérir des moyens de l'œuvre divine, ce qui serait la même chose que d'essayer de pénétrer la nature de Dieu au-delà de son rapport au monde (art. cxxx), il faut que l'origine du mal soit dans la liberté de l'homme social. Deux questions se posent pour la justification du Créateur, qui n'a pu vouloir le mal, mais qui a dû le prévoir; car la connaissance empirique des passions nous instruit assez nous-mêmes des probabilités de la

faute en rapport avec la multitude des suggestions et avec la variété des jugements de l'agent libre. Les deux questions sont connexes : l'une est de savoir si la liberté est vraiment en soi une perfection pour la créature; l'autre, si le mal, une fois produit, et quelle que puisse même être son intensité, ne deviendrait pas la condition de la perfection future. Cette perfection stable et définitive n'aurait pu, dans l'hypothèse, être obtenue tout d'abord ni sans la liberté, la liberté étant une perfection, ni avec elle, sans courir le risque de la violation du devoir, et de la ruine de la société primitive, en conséquence. Dans ce dernier cas, la fin de la création, son accomplissement définitif ont pu être ordonnés pour faire suite au règne et à l'expérience du mal au sein du monde que les hommes se feraient. Le jugement à porter sur le plan dépend donc de la valeur morale attribuable à la liberté.

L'idée de l'animal humain déterminé en tout, et parfaitement heureux, comme l'exige la bonté de Dieu dans une telle hypothèse, est celle d'un être sentant et pensant dont toutes les représentations, les désirs, et leurs satisfactions à la suite seraient des phénomènes toujours liés, concordants et sans mélange de peine, dont, en conséquence, il n'aurait pas à rechercher lui-même un autre arrangement que celui où ils sont disposés dans le passé, pour l'avenir. Il ne serait donc jamais sollicité à poursuivre un objet qui s'échappe, à en fuir un autre qui menace, puisque ce serait éprouver ou imaginer une contrariété et un mal, tandis que les choses, telles qu'elles seraient et qu'elles arriveraient, seraient toutes à son agrément. D'ailleurs il faut songer que cet être n'aurait pas plus le sentiment qu'il n'aurait la possession réelle du libre arbitre, cette illusion, puisque c'en serait une, n'ayant pas pour lui d'occasions de naître et de s'appliquer. Il ne se poserait point la question de faire ceci ou cela, pouvant faire autre chose qui offrirait plus d'avantages à lui ou à

d'autres, ou moins de dangers. Mais c'est dire que son imagination étant tout automatique, son jugement ne s'exercerait jamais sur des possibles.

Allons plus au fond, et disons que cet animal heureux sans être libre ne serait pas un animal pensant ou rationnel. Toute recherche et toute curiosité seraient abolies pour lui, tout intérêt anéanti, il n'y aurait plus aucune matière fournie au jeu de son intelligence, car, même pour comprendre, il faut comparer et choisir. Ce ne serait plus la pensée, ce ne serait plus même la vie mentale que nous observons chez les animaux et qui est toute faite des passions d'espérance et de crainte, grâce aux associations d'idées qui naissent pour eux des variations et des contrastes, dans les impressions successives. Nous pouvons, il est vrai, supposer chez l'homme à représentations automatiques des sentiments affectueux d'un ordre plus élevé que ceux des autres animaux; mais, là encore, dans une conscience où ne se font pas de comparaisons, où ne s'établissent pas des oppositions, la conscience passive est tellement privée des moyens de revenir sur elle-même et de se prendre pour objet, qu'on ne voit pas comment l'être bon se sentirait bon, plus que l'être méchant, à sa place, ne se sentirait méchant en obéissant à des passions mauvaises, et comment il se saurait heureux.

Il est probable que si l'étude psychologique approfondie de ces conséquences qu'aurait le manque non seulement du libre arbitre réel, mais du sentiment que nous avons de le posséder, *et auquel nul homme ne peut se soustraire*, était plus facile et pouvait être plus commune, on verrait moins de personnes portées à penser que le plan de la création eût été meilleur en n'admettant que des créatures passives.

Il y aurait une manière, une seule, de donner de la consistance à l'imagination d'un plan de création de tous points déterminée, déterminante et heureuse;

c'est celle qui définirait et expliquerait la fonction de la créature autrement que par la jouissance de plaisirs sans peine, par l'exercice de l'esprit sans utilité, par un bonheur sans conscience et une existence sans but. On envisagerait nettement les êtres créés comme des sortes d'animaux domestiques, doués de facultés supérieures et d'une constante et inviolable fidélité, que Dieu aurait « mis au monde pour l'aimer, l'adorer et le servir ». Si ce plan eût été adopté par Dieu, il n'y aurait eu ni liberté, ni péché, et la félicité eût été sans bornes et stable. Il se fût certes mieux accommodé aux exigences de la théodicée que celui que la théologie a prêté à Dieu et qui admet à la fois le prédéterminisme universel et la liberté. La liberté ne pouvant, en ce dernier cas, être qu'illusoire, le péché tomberait à la charge de Dieu. Mais la vraie doctrine de la création, qui peut satisfaire à la justice de Dieu et rendre compte du péché, est celle de l'établissement premier de l'homme libre dans la société humaine parfaite, au sein d'une nature harmonique. « Le but le plus élevé de toute autorité, a dit Channing, est de conférer la liberté. Cela est vrai pour l'éducation, dans la famille. C'est aussi le véritable objet du gouvernement civil. Pousser l'homme à la domination de soi-même est la fin de toute domination. » Ce principe de l'empire moral devait tout d'abord être le principe de la création. Le plan du monde ainsi conçu met la perfection à l'origine des phénomènes et la perfection à la fin. Il explique le règne intermédiaire du mal par la liberté, qui est elle-même une perfection de l'homme, et l'ouvrière, par l'expérience, de son éducation pour la vie définitive. Il fait de l'homme, autonome en la conscience qu'il a de la loi morale, le libre adorateur de l'idéal divin qui ne veut pas d'esclaves. Aucune autre doctrine ne satisfait à la fois à ce que la justice réclame et aux conditions de l'expérience.

CXXXII

L'harmonie du règne humain et des règnes de la nature, dans le premier monde créé, en vue de la société humaine parfaite, a été nécessaire pour que la création fût une œuvre bonne, dans le sens entier de ce mot *bon*, et pour que la justice de l'homme, l'observation de la loi morale entre les hommes, ne pût rencontrer aucun obstacle dans les lois ou modes de distribution et d'action des forces naturelles. Un milieu mal adapté aux fonctions et aux besoins des êtres appelés à y vivre est inévitablement pour eux une cause de privations ou de peines, et une occasion de dissensions et de discordes. Mais ni le globe terrestre, ni aucune partie du système solaire, en l'état où nous l'avons, n'a pu être ce milieu et le siège de cette société. A aucun moment des *époques de la nature*, il n'y a eu sur la terre une région favorisée, où la vie, toute d'innocence et de sécurité, sans travail, pût ne pas s'éloigner du concept pur et absolu, toutefois enfantin, du *Paradis terrestre*. Ce concept a, dans sa naïveté, toute la vérité et la beauté possible d'une légende; il satisfait dans son intention à l'idéal de la perfection matérielle et morale du monde créé, et il attache très justement à l'exercice de la liberté la connaissance du bien et du mal. Seulement, son auteur ne s'inquiète pas plus de ce qu'exigerait une véritable adaptation de la matière et des lois de la vie aux besoins d'Adam, pour la perfection de son organisme et l'usage de ses fonctions, en rapport avec la nature, qu'il ne songe à supposer une société plus étendue que celle d'un couple unique sous les yeux de Dieu, ou qu'il n'imagine quelque chose de plus qu'un symbole pour la loi morale donnée au Père du genre humain.

Quand on élève la question du premier monde créé

à la hauteur de l'idée philosophique de l'homme parfait dans la société intégrale, au sein d'une nature harmonique, on reconnaît que ce n'est pas simplement la Terre, mais l'ordre tout entier de la nature, organique et inorganique, qui est inadéquat à cette conception. Sans doute l'harmonie préétablie régit toujours les relations de causalité, mais trop de phénomènes, et des plus importants, échappent à la volonté humaine et à toute direction intelligente; trop de lois s'appliquent dans d'autres conditions que celles de leur premier établissement qui était fait pour l'homme.

En effet, si nous considérons l'état de la matière, prise dans l'ensemble des substances composées et actuellement inorganisées que forment les actions et les réactions des monades servantes, nous trouvons que leur masse totale qui, si elle était répartie uniformément dans une sphère ayant pour centre le centre du soleil, et pour rayon la distance du soleil à la planète la plus éloignée, n'aurait qu'une densité extrêmement faible, est maintenant distribuée entre un petit nombre de corps détachés que séparent des distances disproportionnées à leur grandeur. Il résulte de cette disposition, que la loi de la pesanteur, proportionnelle aux masses, répartit son action de la manière la plus inégale. Sur la terre, habitat actuel de notre espèce, cette loi soumet l'homme à de grands assujettissements, à beaucoup de peines et de dangers, et ne lui rend que des services qu'il serait aisé d'imaginer les mêmes avec des rapports moins défavorables d'attraction et de densité. En outre la masse terrestre et ses profondeurs, la mer avec les siennes sont des corps énormes à l'état brut de matière inorganisée, en contradiction avec l'idée d'un système de vie universelle, ou d'un ensemble d'organismes liés qui n'admettraient, pour leurs relations, des milieux inorganisés que dans les proportions où ils sont maniables et utilisables (art. CVI-CVII).

Si nous considérons maintenant les grandes forces naturelles autres que la gravitation, nous voyons la plus importante de toutes, la chaleur, — avec la lumière, car les deux lois, au point de vue physique ou mécanique, sont deux formes d'un même ordre de phénomènes, — présenter, sous le régime cosmique actuel, une disposition fondamentale analogue à celle de la pesanteur. Leur production est presque toute accumulée dans un seul des corps du système, de même qu'en celui-là aussi l'action de la gravitation, exercée sur tous les autres, surpasse démesurément celle dont ils sont eux-mêmes les agents. Une seule et même révolution de la nature a causé pour la formation de ce corps, pour celle du présent monde, d'une part, les agglomérations de matière désorganisée qui ont amené l'attraction universelle des molécules des corps à ce résultat de concentration excessive où elle est, et, de l'autre, l'état d'incandescence de cette grande masse de tous les matériaux chimiques dissociés, où se trouve réuni dans sa source à peu près tout ce qu'il y a de lumière et de chaleur produit dans cet univers. De là dépend, à la condition de la dispersion et d'un grand affaiblissement de l'action centrale, l'éclosion et l'entretien de toute vie possible à la surface de telle des masses séparées et refroidies qui ont participé à l'antique embrasement.

Les vues de l'ordre mécanique ne peuvent, faute de données, s'étendre au delà de l'hypothèse, d'ailleurs très vraisemblable, de la nébuleuse, c'est-à-dire d'une époque cosmique durant laquelle la loi de la gravitation aurait amené à sa concentration la matière auparavant disséminée, tandis que, par un autre effet, la loi qui unit les phénomènes calorifiques et ceux du mouvement aurait fait passer cette matière à l'état diffus et incandescent. Le philosophe a donc le choix de penser que la révolution cosmique caractérisée physiquement par ce double événement est la ruine d'un monde antérieur,

ou qu'elle n'est que la préparation d'un autre dont les antécédents appartiendraient ainsi exclusivement à la matière et aux forces déployées dans la nébuleuse.

Cette dernière supposition convient aux doctrines évolutionistes, et généralement à celles qui envisagent l'origine du monde dans le *moins* pour s'élever au *plus* de l'organisation et de l'esprit, même dans le cas où le point de départ serait pris en un acte créateur. La première s'impose à nous, si nous croyons que le monde primitif a dû être un monde parfait. Nous plaçons alors avant l'idée de la nébuleuse, qui est celle d'un état d'entière désorganisation, l'idée d'un système organisé et de tous points harmonique. Et comme l'ordre du monde, reconstruit sous des conditions provenues de sa ruine, est physiquement inadapté à la sécurité et au bonheur des êtres, spécialement de l'homme, la méthode à suivre pour obtenir une vue approximative de la nature du premier monde créé consiste à chercher quel arrangement peut se concevoir, qui, sans abandonner les plus grandes lignes du plan, offrirait des dispositions toutes favorables des forces naturelles dont l'homme subit l'empire, ou dont il a en partie l'usage dans l'état présent de la nature.

Le point capital concerne la distribution de la masse matérielle, en d'autres termes de l'action de la pesanteur, et, par une simple conséquence mathématique, la forme de sa loi. Si la matière, antérieurement à la révolution qui a précipité à la fin le monde détruit dans la nébuleuse, ne se trouvait pas à l'état de concentration en des masses telles que le soleil et les planètes, l'attraction universelle, au sein d'un milieu unique de densité à peu près uniforme, s'exerçant entre des corps dont les densités étaient contenues elles-mêmes dans certaines limites, n'agissait pas sur eux *en raison inverse de leurs distances mutuelles*, comme c'est le cas pour les grandes masses séparées par de grands vides. Elle s'exerçait, avec plus ou moins d'approximation, sur

chaque corps *en raison directe de sa distance au centre unique*. La faible densité du milieu général, l'absence de masses trop disproportionnées, capables d'offrir de grandes difficultés pour leur maniement, des dangers par leurs chutes et leurs chocs, laissaient à la loi sa fonction propre pour la liaison des corps, et les vivants n'avaient pas à porter de trop lourdes chaînes dans leurs mouvements. Cette loi, essentielle pour toute conception physique de l'univers, obtenait, ainsi appliquée, le résultat unique visé par la fiction de l'âme abstraite du spiritualisme, et par les rêveries ordinaires sur les propriétés des corps subtils et éthérés. Les à peu près auxquels nous devons nous tenir pour prendre une idée des effets de la loi de la pesanteur modifiée, sont la réserve qu'exige la différence de densité des premiers éléments formés par les unions de monades. Les poids spécifiques sont en effet l'un des grands caractères des corps élémentaires en rapport avec toutes leurs propriétés et avec celles de leurs composés.

Le milieu unique du monde primitif avait à satisfaire aux fonctions que remplissent les milieux actuels, et qui sont au nombre de trois, fondamentales pour un organisme supérieur et pour sa vie de relation. L'une est de servir au mouvement; une autre, de renfermer et de fournir à l'être vivant les éléments de sa constitution et de ses actions physiques; la troisième, de lui transmettre l'action des forces naturelles à forme vibratoire : et cette dernière est employée à la transmission des qualités sensibles que les animaux ont le pouvoir de produire et d'utiliser comme signes et moyens de communication des sentiments ou des idées. Avec quelles modifications pouvons-nous nous représenter les phénomènes correspondants, dans l'hypothèse d'un seul milieu, et d'un système complètement harmonique en tous les rapports qu'il embrasse?

Un milieu pondérable, formé d'un fluide élastique,

d'une densité appropriée à celle des corps organisés, devait sans doute leur offrir les plus grandes facilités de station ou de locomotion, par des modifications volontaires de certains de leurs organes, en se prêtant aux actions et aux réactions nécessaires de l'initiative et de la continuation du mouvement. Unique et universel, il n'était exposé à aucune action étrangère capable d'y introduire le désordre et de troubler les êtres qui y vivaient plongés et n'avaient non plus à craindre les effets d'aucune variation dangereuse de son état. C'était la première condition à remplir.

La seconde condition, celle qui regarde l'*alimentation* et la *respiration* des êtres organiques, devait, pour réaliser l'état de choses le plus parfait, réaliser le plus organisé qui se pût sans supprimer l'individualité, sans réduire les individus à n'être que des organes. Il fallait pour cela que l'adaptation fût exacte entre les besoins des êtres vivants et toutes les existences, et qu'il n'y eût d'autre matière inorganisée dans le monde que celle qui, circulant de corps en corps, assimilée aux organismes, ou devenue libre et rendue après leurs diverses fonctions, se retrouvait apte à d'autres offices analogues. Tous les rapports devaient être préétablis de telle façon que rien ne demeurât sans emploi, et qu'il ne restât nulle part d'agglomérats fixes et permanents de matière morte. On peut dire qu'un organisme universel se trouvait ainsi réalisé en un sens, et autant qu'il était compatible avec la donnée d'organismes distincts, c'est-à-dire conformément à l'idée de la création la plus parfaite. L'existence individuelle des êtres n'était pas de forme évolutive, mais perdurable pour chacun; les corps n'avaient donc pas à croître et à décroître, mais étaient entretenus par des fonctions d'assimilation et de désassimilation, qui constituaient la vie sensible avec ses plaisirs, et n'étaient au fond que des échanges. Le milieu unique et universel, chargé des services qui sont aujourd'hui divisés entre

l'atmosphère, la terre et les mers, était le réservoir des éléments nécessaires pour la constitution et les continuels renouvellements de la matière des organismes, dont la forme seule était immortelle pour chaque espèce. Par analogie avec la composition actuelle de l'atmosphère, qui renferme, outre l'oxygène, l'azote (à l'état de mélange), l'hydrogène, dans la vapeur d'eau, le carbone même, sous forme gazeuse, en une certaine quantité d'acide carbonique, il n'y a point de difficulté à se représenter le milieu primitif comme ayant renfermé, dans les proportions exigées par l'harmonie générale, et dans la forme de composés fluides, tous les éléments voulus pour la composition et le fonctionnement des organes végétaux ou animaux. Au reste, l'état solide ou fluide des corps est subordonné à la température, et les hommes du monde primitif ont dû disposer de moyens incomparablement plus étendus que nous n'en possédons pour le gouvernement des forces calorifiques.

La lumière et la chaleur n'ayant pas dû être versées, pour le service des habitants du milieu universel, comme elles le sont à présent sur les planètes, par un foyer immense, éloigné, hors d'atteinte, dont l'entretien est une œuvre de révolution et de destruction permanente, incompatible avec la plus simple idée d'ordre et d'harmonie des choses, il est à supposer que l'homme avait à pourvoir à l'illumination de ses régions et de ses demeures par des foyers créés et disposés systématiquement pour ses usages tant communs que particuliers. De même que la lumière, il devait pouvoir produire et distribuer la chaleur pour modifier l'état de son atmosphère et des corps ambiants, selon ses besoins, de la manière la plus utile à ses travaux; car il ne faut ni le supposer oisif, ni distinguer, chez l'être heureux, le travail d'avec l'action, et l'action d'avec le plaisir. L'homme devait posséder, pour ces divers offices, des pouvoirs dynamiques d'une grande

portée, et des moyens de transformation des mouvements de masse des corps en mouvements moléculaires, et *vice versa*, beaucoup plus faciles et plus puissants que ceux qui sont maintenant à sa portée et qui constituent la science et l'emploi des machines.

Le milieu éthéré, organe spécial des ondulations lumineuses et calorifiques, est, à notre point de vue du milieu universel, une partie constituante de ce milieu, et nullement un autre milieu qui s'ajouterait au milieu pondérable. On le regarde, en effet, comme matériel, quoique sa matière n'ait pas une densité sensible et ne réponde à aucune sensation qui nous permette de la séparer pour l'observer. Ses molécules, malgré la fonction qu'elles remplissent, toute semblable, avec des effets si différents, à celle des molécules aériformes dont les vibrations propagent les sons, n'opposent aux autres molécules, ni aux masses mouvantes quelles qu'elles soient qui maintenant traversent des milieux *sensiblement* vides (que l'éther seul occupe), aucune résistance actuellement appréciable par les observations et les calculs astronomiques. Mais puisqu'elles existent matériellement, ce qui veut dire composées de monades à propriétés fixes et bien déterminées, on ne voit pas pourquoi l'éther, considéré dans le milieu unique dont nous tâchons de définir la nature, y prendrait place à un autre titre que celui d'entrer dans sa composition. Ses propriétés, telles qu'on croit pouvoir les définir, n'ont rien qui s'oppose à la simultanéité de la présence possible des molécules de toute autre nature : il en pénétrerait, en effet, tous les composés, formant lui-même, par sa contexture propre, ainsi qu'on l'admet aujourd'hui, un solide à la fois d'une extrême rigidité et d'une densité extrêmement petite, dont l'élasticité répond à des fréquences de vibrations mesurées par des nombres allant à des centaines de trillions par seconde de temps. Un point inexpliqué dans l'état présent des études est

seulement que la forme des ondes lumineuses n'éprouve aucun trouble du fait de la traversée du milieu éthéré par les masses planétaires.

Les forces prodigieuses développées dans l'astre central du système actuel, et transportées par d'immenses rayonnements, n'étant que des suites de la destruction du système primitif, on peut supposer que, dans ce dernier, l'homme avait le pouvoir, à l'aide de certains mouvements ou de réactions chimiques, de créer et de diriger dans l'éther des sources de chaleur avec l'étendue et les degrés d'intensité qui lui convenaient. Une puissance de cette portée dans la nature donnait à l'intelligence humaine, supposée capable d'en coordonner les applications, les moyens d'établissement d'un ordre admirable, dont la marche actuelle des saisons et des phénomènes météorologiques sur le globe terrestre (et sur toute autre planète certainement), avec la suite des incertitudes, des accidents et des misères qui dépendent de la distribution de la chaleur, fait si bien sentir l'absence; mais elle mettait à la disposition des agents libres des facultés de troubler et de nuire, d'une importance équivalente, dont nous commençons à prendre une idée par les actes de destruction sauvage auxquels le progrès de la chimie et des machines fournit des instruments.

Nous ne connaissons assez les rapports de l'électricité ni avec les fonctions vitales, ni même avec les autres forces cosmiques et avec l'éther, pour asseoir une hypothèse sur l'état et l'emploi de cette force, au-delà de la transformation du mode de mouvement qui la constitue en d'autres modes, et des applications qui en découlent. Mais quoique elle ne se présente pas aujourd'hui, pour ses actions naturelles, dans un état de concentration semblable à celui qui s'est produit par la formation du grand foyer de chaleur et de lumière, l'électricité régit par elle-même, et par ses rapports avec le magnétisme terrestre, un grand

domaine d'action générale inconnue, dont la coordination avec l'ensemble des autres phénomènes n'apparaît cependant point; et son intervention, de haute importance, dans les phénomènes atmosphériques porte des caractères d'action subversive, de quelque utilité qu'ils puissent être d'ailleurs, de même que son emploi pour les usages industriels est accompagné de dangers. Il est donc permis de croire, en ce qui touche les forces électriques, que la connaissance de leur nature et de leurs sources ayant dû être donnée à l'homme, il en a eu, comme pour les autres forces, un pouvoir étendu de production et de gouvernement. Mais alors l'idée de la science nous autorise à aller plus loin, et à penser que, la corrélation des forces, en leur commun rapport au mouvement, étant une loi connue, et les passages de l'une à l'autre de ces forces, en correspondance avec les effets sensibles spécifiques qui accompagnent les divers modes des mouvements moléculaires, n'en étant que des conséquences, il se pourrait que ceux qui y furent initiés à l'origine, et instruits de toutes ses applications, aient possédé le plein pouvoir d'une œuvre qui n'est accessible aujourd'hui qu'en des cas limités, dans une mesure relativement très faible, avec beaucoup de tâtonnements, de difficultés et de peines. Dans toute son extension, elle a pour formule : Faire passer d'un état ou d'un mode d'action mécanique, et d'un genre de mouvement à un autre, les molécules gravitantes, vibrantes, tourbillonnantes des corps; ou changer l'un de ces mouvements moléculaires en un mouvement de masse. Et c'est, en même temps que la solution, en théorie, du problème de la physique générale, le problème capital de l'industrie humaine et de la domination de l'homme sur les forces de la nature : sorte de création continuée en sous-ordre par l'application des lois universelles d'harmonie préétablie qui attachent des impressions et affections sensibles variées aux rapports mathématiques créés et représentés dans l'objet de l'intuition spatiale (art. XVII et XXI).

CXXXIII

L'homme établi dans ce milieu physique parfait avait un grand et magnifique objet de contemplation et d'action. Imaginons que la société humaine, celle que nous connaissons, parvienne jamais à l'état d'unité fédérale de justice et de paix, *état juridique* selon la conception de Kant, ou encore à l'union de pure et entière fraternité rêvée par un certain communisme ; et supposons que l'intelligence des hommes soit alors à la hauteur de leur sociabilité, que la science, avec ses applications industrielles, obtienne les résultats qu'on attend d'elle pour la réalisation des conditions matérielles du bonheur; il faudra, en cette hypothèse, que la direction et les administrations générales et locales des forces productives, que les travaux d'entretien, et que la distribution des charges et celle des produits ou avantages divers acquis par l'œuvre sociale soient l'objet d'une vaste organisation. Et il faudra que la justice, ou formulée strictement et rationnellement, d'après la loi du droit et du devoir, ou affective et spontanée, — car il en faut toujours une, obtenue dans les suites des actes, si nulle personne n'est sacrifiée, — règne dans toutes les relations. Les moindres écarts gagnant et s'agrandissant de proche en proche suivant la loi des passions (art. LXXXI et suiv.), et comme l'expérience le montre partout, auraient bientôt fait, sans cela, de détruire l'harmonie. Cet état de perfection sociale, que le caractère humain actuel doit nous faire regarder comme une espérance chimérique (art. CXXV et suiv.), est celui dans lequel nous devons concevoir la société humaine instituée avec le premier monde créé (art. CXXXI), à cela près que les pouvoirs de l'homme

s'y étendaient à l'administration des lois de l'univers, au lieu de porter simplement sur l'établissement d'un ordre civil et sur la direction des ateliers d'une industrie limitée.

Les traits de cette condition humaine primitive, en ce qui touche les satisfactions accordées à l'individu, son bonheur, ne sauraient être que psychologiquement les mêmes que ceux qui répondraient à un idéal de vie future. Quel est cet idéal? Il faut se le peindre avec des caractères de réalité sensible, car il n'y en a pas d'autres qui soient abordables à notre imagination, et ce n'est plus de concepts qu'il s'agit là. Si nous disons : rien ne peut subsister, dans la vie bienheureuse, de ce que nous connaissons; la nature, la vie animale et végétale, nos plaisirs de ce monde, tout doit s'évanouir et faire place à des objets admirables, mais qui n'auront avec ceux-là aucune ressemblance, nous parlons vainement, car nous ôtons tout, et nous ne donnons rien. Et si nous parlons de la vision béatifique prolongée pendant l'éternité, de l'adoration perpétuelle, ou de la musique des anges, nous n'offrons que des images d'oisiveté et d'ennui. Ces inventions d'un faux idéalisme appartiennent à de froids docteurs; le Royaume des cieux de Jésus n'en était pas moins éloigné que les Champs-Élysées des poètes. La vie heureuse qui n'est pas quelque chose de moins qu'un songe, est, soit qu'il s'agisse d'un paradis final ou d'un paradis initial, celle qui se forme de nos rapports actuels, ou d'autres du même genre, épurés seulement ou transformés autant qu'il le faut pour atteindre à tout ce qu'il y a de bien et de beau qui convient à leurs concepts. C'est pour ces rapports, les seuls dont nous possédions l'idée, que le système entier des monades, l'organisation, les belles formes et les couleurs, les fleurs et les fruits, les concepts de l'intelligence, les lois des sciences, les jeux des poètes, les idées et les œuvres de l'art, les joies de l'amour et de l'amitié ont été institués; ils composent le vrai monde, que nous n'avons pas à répudier, mais que nous devons comprendre tel qu'il a pu être au lendemain de la création, avant la naissance du mal.

Imaginons, en conséquence, un règne animal et un règne végétal modifiés, conformément à nos sentiments du bien, au degré nécessaire pour dégager de leurs mélanges impurs tout ce qu'ils enferment de bonté et de beauté : les animaux, serviteurs de l'homme, immortels comme lui, exempts des douleurs de la naissance et de l'évolution vitale; les plantes soumises peut-être à la loi de la génération et de la mort, parce que, chez elles, la sensibilité ne s'élève pas jusqu'au plaisir et à la peine, et que l'homme peut se plaire à manier librement et à varier leurs espèces; mais tous ces différents ordres d'êtres harmonisés entre eux et avec leur milieu, tellement que la vie d'un être sensible n'ait jamais à être sacrifiée pour la vie d'un autre être, ou simplement utilisée au profit de celui-ci, au détriment de celui-là. Il n'y a rien de puéril à imaginer quelque chose d'analogue, dans le fond, à la pensée qui a souri à cet écrivain d'un ancien âge : « Dieu, dit-il, fit venir tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel vers Adam, pour voir comment il les appellerait ». Les bêtes capables d'amour et de bonté ont pu apporter dans le spectacle et l'œuvre de la nature les qualités attrayantes dont Dieu les a douées. Leur intelligence a pu s'élever, sans la liberté, jusqu'à la conscience de cet amour et de leur office envers l'homme qui à son tour les aime. Chaque haute espèce morphologiqne, la forme et la fonction étant alors les seuls caractères, remplissait selon sa destination une tâche, non pas de mise en œuvre des forces données à la direction de l'homme, mais toute de l'ordre de l'agrément et de la beauté. Les innombrables espèces plus humbles entraient sans doute à titre d'utilité dans l'harmonie générale de la vie organique, quoique nous ne

puissions plus, même par hypothèse, restituer leur primitif emploi physiologique. Les espèces maintenant nuisibles, étrangement mêlées aux autres dans le système actuel de la nature, peuvent s'expliquer, ainsi que les existences végétales désharmoniques, offensives, meurtrières pour la vie animale supérieure, comme des produits d'altération des relations entre des organes décomposés, dispersés, devenus génésiques, et modifiables dans la suite de leurs générations.

La grande société humaine devait se distribuer en unités sociales coordonnées entre elles. N'étant pas constituées d'après l'idée de génération et de race, ces unités nous sont représentables comme des familles agénésiques stables, moralement égales, semblablement composées de personnes établies à l'origine dans la connaissance de la justice et instruites des mêmes notions universelles de la vérité et du bien, mais appelées par vocation à des fonctions spéciales, et propres à différents exercices et services sociaux. On peut, sous ce dernier aspect, comparer ces familles à des *castes* amies et fraternelles, distinguées non par la dignité, mais par les caractères intellectuels de leurs membres, voués à des œuvres plus particulièrement artistiques, ou scientifiques, ou constructives; et on peut les regarder comme des *hiérarchies*, mais en tant seulement que le gouvernement des forces naturelles et la direction des fonctions sociales exigent une dépendance établie et régulièrement observée entre certains travaux et d'autres, et, par suite, un commandement exprès ou tacite exercé par des *chefs*. Les chefs sont ceux des *travailleurs* dont l'emploi a le plus de généralité et d'étendue, et implique par là plus d'action directrice. Mais il n'est pas de mission qui puisse être qualifiée d'inférieure dans l'administration de la création divine : toutes sont également utiles et belles, toutes étant également nécessaires pour la conservation de l'harmonie universelle et de la société intégrale. Chaque

membre dans la famille, chaque famille dans la société, remplit cette mission d'intelligence et d'amour qui lui a été confiée pour le bonheur commun. Tous travaillent pour chacun et chacun pour tous. La vérité, la justice, la beauté, une harmonie consciente d'elle-même en toutes ses parties, tel est l'ordre primitivement institué. On peut dire que l'homme heureux et libre est la personne intégrale dans la société intégrale. Mais il est libre et le monde est dans ses mains.

CXXXIV

Deux choses aussi moralement unies et nécessaires, et aussi matériellement distinctes et séparables que le sont, d'un côté, la liberté de la personne et, de l'autre, ce qui est demandé aux individus, membres d'un corps, pour leur bien commun, ou qui leur est imposé dans les résultats de leurs actes, formèrent le nœud du problème initial. Rien n'est plus simple et plus facile à comprendre; c'est la condition et c'est l'enseignement de la moindre de nos sociétés commerciales. Il ne faut que grandir et transformer les intérêts, transporter la question de l'entente de quelques personnes, et du traitement de quelques affaires, à l'accord universel des familles humaines et au gouvernement des lois naturelles appliquées, c'est-à-dire des intérêts du monde. Les grandes forces actuellement productives de vie et de mort, soustraites en leurs sources et en leurs cours principaux à la puissance de l'homme, étaient alors toutes aménagées par son œuvre, et prédisposées divinement pour ne produire que des effets favorables et pour produire tous ceux qui pouvaient être désirés (94), si elles étaient conduites avec autant de justice que de science et de pouvoir. Mais ces forces devaient, au contraire, si elles étaient affranchies et

déchaînées par la perte de ce pouvoir, suite elle-même de ses applications injustes, n'obéir plus qu'aux plus générales et aux plus abstraites des lois de leur institution. L'univers devait passer de l'état de l'harmonie créée à celui de la matière désorganisée, des actions sans finalité, et de la guerre des espèces à mesure de leur réapparition sous l'empire de la génération et de la mort.

Comment se peut-il que les hommes de la création harmonique, qui avaient des connaissaness adéquates à leurs pouvoirs, qui savaient les conditions de l'ordre et ne pouvaient ignorer les conséquences de sa violation, au moins les plus imminentes, qui vivaient dans une félicité parfaite, et, par la nature même de leur esprit, avaient reçu le commandement et possédaient la conscience de la justice, aient perdu le monde par leur faute? C'est la raison aboutissant à des actes de déraison, et rien n'a paru plus inintelligible au pur rationalisme (95). Mais la raison pure n'a été le commencement de rien; nulle part la raison ne s'est produite sans la passion, ni la passion sans osciller entre des contraires et sans motiver, chez l'homme, à cause des possibilités ouvertes au libre arbitre, des phénomènes moralement subversifs. Les premiers de tous, antérieurs qu'ils étaient à toute expérience du mal, ont dû être violents. La théologie, souvent profonde en matière morale, en a bien caractérisé la racine psychologique en attribuant l'*origine du péché* à l'*amour déréglé de soi* ou *des biens*, et en définissant l'état mental du pécheur comme un *orgueil de la vie* (art. LXXXI). L'origine, en effet, ou, plus exactement ici, la *matière* du péché, est une recherche de satisfactions exclusives, plaisirs ou pouvoirs, de ceux qui ne s'obtiennent que par une privation en autrui, ou contrairement au bien commun. Et le *moteur* est une illégitime exaltation de la personnalité, qui admet, du petit au grand, de nombreux degrés, mais qui, portée au plus haut point,

comme il convient de l'envisager chez des hommes d'un grand esprit et d'une grande puissance, est une passion de devenir à tout prix le maître des choses et des personnes, de se prouver qu'on est le plus fort : indépendance d'abord, conquête et domination ensuite. Qu'importe la souffrance et qu'importe la mort, qu'importent même le mal universel et la ruine du monde, à ce délire de l'orgueil?

Tout cela n'est, en termes abstraits, que la violation du *principe pratique suprême* : traiter toujours la personne d'autrui comme une fin pour soi; ne point la prendre pour simple instrument de notre fin propre (art. c). Comment comprendre que le péché ainsi défini vienne à tenter celui qui vit heureux dans la justice et n'a rien à gagner à être injuste? Si l'*orgueil de la vie* ne paraît pas une explication suffisante, on peut peser celle-ci, et y bien réfléchir : l'homme libre, placé sous l'empire du commandement divin, n'avait qu'un moyen de se démontrer sa liberté; c'était de faire le mal. Toujours libre, toujours heureux, c'est une sorte d'antinomie, avant l'expérience du mal. La volonté exercée dans un unique sens, pour réaliser ce que veut Dieu ou la raison, ne se connaît pas encore. Nous pouvons bien croire que, pour se mettre en expérience, elle ne se portera pas de prime abord aux plus grands crimes; on sait assez que les choses ne se passent pas ainsi; et on sait également quel est le chemin des petites violations aux grandes. La théorie de l'action et de la réaction des passions explique le progrès de l'injustice (art. LXXXIII), et la plus commune expérience montre de son côté comment les relations s'enveniment et comment la guerre même naît de ce qui a commencé par n'être qu'un jeu de personnes au fond bienveillantes.

A la faveur de ces remarques, on refusera difficilement d'admettre la probabilité *a priori* de la décadence et de la chute du monde créé bon, du monde de paix et de justice, de science, et de puissance humaine sur

la nature. Seulement, notre hypothèse de cosmogonie morale doit, comparativement aux doctrines symboliques et religieuses de genèse et de théodicée, opérer sur la scène du temps comme elle fait sur le théâtre de l'étendue matérielle : la décadence et la chute de ce premier monde créé ont dû occuper des siècles de cet univers où le soleil ne mesurait pas les jours. Le désordre du gouvernement des forces naturelles s'est aggravé progressivement par l'effet direct de la déchéance morale et de la malveillance réciproque de ceux qui en étaient chargés. La lutte des éléments déchaînés a été la suite inévitable de la lutte entre les hommes. Les masses, ici agglomérées et là dispersées par l'emploi violent de la matière des monades servantes, dans une guerre de Titans, sont tombées peu à peu dans un état de désorganisation où la vie a cessé de pouvoir s'alimenter. Le règne de la mort a tout envahi. Les forces brutes, laissées à l'empire des lois les plus générales, ont à la fin tout concentré en un vaste incendie causé par les collisions. C'est la *nébuleuse*. Et après que de vastes tourbillons ont eu désagrégé ce tout, au cours de son refroidissement, la matière a pris de tels arrangements, que le milieu primitif unique de la création, où régnaient des attractions modérées, a été changé en un régime solaire où des attractions formidables, dominées par une seule, ne sont contrebalancées que par des forces centrifuges équivalentes, d'où naissent les immenses révolutions des corps planétaires (art. CXXXII). La pesanteur terrestre, sous le nouveau régime des attractions où la vie a reparu, n'a plus été simplement, pour les habitants d'une planète, la force utile, la force servante des mouvements normaux, comme dans l'ancien milieu, mais est devenue cette lourde chaîne dont l'imagination religieuse a toujours voulu affranchir les êtres célestes, et dans laquelle la poésie a pu voir la forme même de la déchéance des êtres (96).

CXXXV

Les forces en leur état exclusivement mécanique, la matière brute, en partie formée de résidus des corps désorganisés, en partie du mélange anarchique d'éléments autrefois composés et mesurés pour l'entretien de la vie, n'avaient en elles-mêmes plus rien, après la longue période d'incandescence et de refroidissement de la planète Terre, qui pût expliquer la réapparition des êtres perdus, ou susciter une production spontanée de nouveaux êtres vivants. Une création nouvelle, constatant dès lors l'échec et l'inutilité de la première, eût été nécessaire, sans la continuité de l'œuvre divine, c'est-à-dire si Dieu, en prévision de la chute, et pour la préparation de la seconde phase de la destinée des êtres libres, n'avait déposé au plus profond des organismes primitifs certaines compositions monadiques étrangères aux fonctions vitales de l'ordre courant, indissolublement liées toutefois à l'unité psychique des sujets où elles étaient ainsi placées, et indestructibles, quel que pût devenir l'état des éléments et des forces lors de la désorganisation du monde. Ces compositions monadiques étaient les germes des organismes reconstituables en des temps futurs, avec d'autres propriétés, sous d'autres conditions.

Nous devons dire ici des *germes* ce que nous avons dit ailleurs des atomes, et des monades elles-mêmes (art. XV-XVI et XXX-XXXI). La méthode phénoméniste et le principe de relativité nous commandent d'écarter les illusions réalistes d'où sortent toutes les difficultés métaphysiques soulevées pour la représentation des êtres primordiaux et des êtres les plus élémentaires. Nous disons *écarter*, non dans le sens qui reviendrait à contester à nos conceptions spatiales et à notre imagination le service que ces fonctions mentales nous ren-

dent, et qui est essentiellement une réalité, mais dans cet autre sens où gît proprement l'illusion, qui voudrait que, dans ces idées d'atome ou de germe (et de monade aussi) quelque chose nous fût donnée outre la représentation des rapports que ces mots désignent, et des lois générales, de l'harmonie préétablie où ils sont tous enfermés. Le germe n'est, pour une intelligence exacte, autre chose que la puissance opposée à l'acte, en ce qui touche le principe d'un développement de fonctions physiologiques. Cela n'empêche point que la nature n'offre à nos représentations sensibles des semblants d'approximation qui tendent à conduire notre imagination jusqu'au germe lui-même dans le sens le plus profond; et il y a bien réellement, dans le monde, des ovules et une science appelée l'embryologie, mais nous ne disposons, pour remonter plus haut que l'ovule, d'aucune connaissance empirique autre que celle de la loi de la génération, laquelle nous rejette de degré en degré jusqu'à l'origine métaphysique, où se trouve le germe empiriquement inassignable.

Nous ignorons comment les espèces ont été produites originairement sur le globe terrestre, ou de quels germes sensibles elles sont issues en leurs premiers développements, quoique nous devions admettre la donnée potentielle de leurs formes et en cela leur préexistence (art. XXXI-XXXV). Nous ne devons donc pas demander à notre doctrine cosmogonique de nous faire pénétrer les moyens, descriptibles à l'égard du monde sensible, dont le Créateur a dû faire usage pour placer dans les organismes primitifs ces germes destinés à leur survivre, desquels nous ne connaissons pas davantage la place, les conditions et les premiers moyens de se produire à la surface d'un globe où rien n'existait de ce que nous regardons comme actuellement indispensable à l'éclosion et à l'entretien de la vie même la plus élémentaire. Nous constatons, nous n'agrandissons pas la sphère des dispositions inconnues de l'ordre du

monde, en supposant que les dispositions prises par la pensée créatrice ont été, sans qu'il nous soit possible de les définir, celles qui devaient réaliser cette fin : amener par des lois spéciales la réviviscence sur le globe de tous les êtres qui avaient possédé la vie individualisée et centralisée à un degré éminent au sein du monde primitif, et particulièrement de ceux qui y avaient vécu avec la qualité de personnes, et constitué la société intégrale avant la chute.

Nous disons : *la réviviscence sur le globe*, mais nous n'entendons pas exclure la possibilité que les germes aient été répartis d'après un plan plus vaste, intéressant des parties du monde différentes de notre planète, en même temps que celle-ci. Notre vue s'étend jusque-là sans difficulté. Nous manquons seulement des moyens de lui donner suite, en sorte qu'il suffit de mentionner cette extension de l'hypothèse.

Les organismes apparus sur le globe, en correspondance d'unité psychique avec les individus de l'ordre primitif, ont dû, pour obéir à une loi inhérente à ce rapport, manifester des puissances d'un genre analogue à l'étendue de vie et d'intelligence dont ils avaient joui, mais très diminuées en ce qui touche les personnes humaines, puisque ces puissances sont maintenant relatives à des lois physiques et à des circonstances profondément changées et, pour tout dire en un mot, désappropriées à l'homme par le fait de la chute (art. XXXV et CXXXIV).

La loi généalogique des espèces, substituée à la loi statique de société des familles agénésiques (art. CXXXIII), ayant entraîné pour l'individu la nécessité de la naissance et de la mort, a soumis l'évolution vitale, ainsi devenue la forme de sa vie, à des conditions de croissance et de décroissance, à des accidents pathogéniques, à la maladie, à la douleur. L'état des éléments et des forces, désadaptés et déséquilibrés, a rendu précaire, à cause des intempéries et des hasards donnant ou

refusant la subsistance, une vie déjà si limitée. Les animaux, l'homme compris, se sont disputé les moyens d'alimentation et, se trouvant organisés de manière à pouvoir se nourrir de la matière des corps vivants étrangers, ils ont poussé la lutte pour l'existence au point de s'alimenter de la chair les uns des autres. Les animaux ont dû apporter, en accompagnement d'un tel genre d'organisation, des armes variées pour s'attaquer mutuellement, ou pour se défendre, et des multitudes d'entre eux des moyens innombrables de vivre d'une vie parasitaire en épuisant ou infectant d'autres espèces. Les hommes ont inventé, puis perfectionné jusqu'au point de s'en émerveiller eux-mêmes, les armes artificielles : fait caractéristique entre tous de l'antinomie de l'établissement terrestre, parce que l'idée en procède de la volonté formelle et systématique de détruire. Et cette volonté n'a pas son origine dans le besoin de défense seulement; elle est ou devient une inspiration de la haine, même sans qu'il y ait aucun profit à revenir à l'un du mal qu'il inflige à l'autre.

Les relations d'amitié entre simples individus, les relations d'amour, ou sexuelles, les relations de famille entre frères, ou des fils avec les pères, les relations internes de nations, c'est-à-dire de races socialement constituées, toutes offrent à l'observateur moraliste, ont offert au philosophe même à qui l'on doit la doctrine de l'*État juridique* et de la *paix perpétuelle* (97) un tableau de guerre en continuel contraste avec les rapports de sociabilité. Kant s'est cru obligé de reconnaître l'existence d' « un penchant au mal, enraciné dans la nature humaine » et dont l'influence s'exercerait parallèlement à celle du penchant au bien. Il s'est expliqué par là que la marche des choses humaines en général soit opposée aux vœux de chacun en particulier, et que nul plan de société ne se puisse trouver qui soit à la fois conforme à la raison et à l'expérience. Il a remarqué, en ce qui touche l'internationalisme, que chaque État vise à l'unité

universelle, autant qu'il le peut, par la conquête, et que le terme de ses succès en ce genre est toujours le commencement de sa propre dislocation, comme s'il y avait là une « fin de la nature » pour empêcher l'établissement d'un despotisme qui serait funeste à l'humanité. Les échecs éprouvés dans la formation de l'unité ne sont pourtant rien de plus que l'application de la même loi antinomique d'union et de division, compliquée par les opérations de la force brutale et par les faux prestiges des chefs que se donnent ou que supportent les nations (art. LXXXVII et CXXV, CXXVI).

Il semblerait, à lire les philosophes de l'histoire, que l'humanité en leurs personnes est sujette à une illusion analogue à celle dont l'individu est si aisément victime, quand il se flatte que ce qui lui est arrivé au cours de ses erreurs et de ses vices ne lui arrivera plus. Mais ce qui est arrivé arrivera. Les éléments d'incertitude qui tiennent au caractère de l'individu, au hasard de ses relations, à sa liberté, s'effacent dans le grand tout des établissements humains et des révolutions humaines. L'expérience est faite. Une *fin de la nature* pour faire entrer malgré eux les hommes dans une voie qui les conduirait à la fédération universelle (98) est, d'une part, arbitrairement imaginée pour tirer le bien du mal, sans pouvoir établir aucun enchaînement nécessaire dans les phases historiques, et, d'autre part, abusivement conçue eu égard à l'idée de fin, qui suppose une intention et, par conséquent, une *personne* au lieu d'une *nature*. Et le penchant au mal est, comme le penchant au bien, une fiction, une sorte d'entité psychologique. L'état mental de l'homme sur la terre est le caractère qui fait suite pour chacun à l'état où il se trouvait dans le monde primitif à ce moment de la décomposition de la création première où il fut atteint personnellement par la mort. Ce n'est donc plus un état initial, mais le produit d'une double formation, selon la manière dont se font les caractères, par les

impressions reçues, les réactions exercées, les habitudes contractées : une première fois dans la vie première et durant les épreuves de sa décomposition; c'est alors le caractère qui précède celui que nous appelons natif; la seconde fois, sous les conditions terrestres, avec des liaisons de solidarité humaine, telles qu'en imposent la loi de la génération et les qualités physiques et morales des ancêtres. L'individu est moralement soustrait, par le fait d'une origine si complexe, à tout jugement absolu que ses semblables voudraient porter sur sa valeur propre comme être moral. Ils doivent songer à l'hérédité, aux conditions de l'organisation et de la vie matérielle, au milieu hostile, aux besoins, aux privations et à l'étreinte de la douleur sous toutes ses formes.

CXXXVI

Ce milieu, ces conditions, cette misère n'étant que la suite prévue et préparée par Dieu de la chute du premier monde, et une sorte de création seconde, par voie de préordination et de conséquence, il est, selon notre hypothèse, indubitable que Dieu a voulu que le retour de l'homme à la vie se produisit sous ce règne du mal dont l'homme était l'auteur, et ne s'y développât que sous la loi de la mortalité, dans un extrême abaissement et une grande impuissance. La raison de cette disposition, son accord avec la justice de Dieu a dû devenir pour l'homme lui-même la plus haute et la plus difficile des questions, quand il a essayé de se faire de Dieu et de son œuvre une idée raisonnée.

Issu, selon toute apparence, à un certain moment d'une succession de générations dans telle ou telle des lignes animales, l'homme a apporté sur la terre la puissance de la raison qui n'appartenait pas à sa race

(art. XXXIV). Il a pu opposer à l'expérience des choses et à l'observation des caractères humains certaines idées qu'il a trouvées en lui, ou qu'il s'est faites, de ce que les choses pourraient ou devraient être pour la plus grande utilité de la vie, et certaines notions de la conduite que les hommes doivent tenir dans leurs relations mutuelles, et qui est loin d'être celle qu'ils tiennent toujours. C'est par opposition à des faits donnés, très positifs, et contraires à ceux qu'il imaginait ainsi, qu'il a construit des faits idéaux. Sa situation a été l'inverse de celle où il s'était trouvé (et dont la mémoire était perdue pour lui) en cette période de la vie heureuse où il n'avait que la connaissance abstraite des suites fatales que devait avoir le manquement au devoir. Maintenant c'était la science avec l'expérience du mal qui lui était donnée, c'était l'injustice qui devenait son institutrice morale; et, de fait, la condition de l'homme sur la terre a exigé de lui, partout et toujours, en celles de ses races qui ont pris la tête des développements de l'espèce — dans les moins bien douées mêmes, et jusque dans leurs pires erreurs — une attitude mentale d'enseignements, de redressements et d'exigences touchant ce qui se fait ou doit se faire. Cette loi de la conscience humaine n'empêche point les enseigneurs du *devoir* d'en être des violateurs, et elle n'en est que plus caractéristique.

Quand il a pu échapper à la pression des besoins, aux plus absorbants soucis du lendemain, ou à l'instante préoccupation du danger, prenant conscience de lui-même au milieu de tant de misères, l'homme a comparé son état de souffrance et d'impuissance avec son idée de l'être heureux, de l'être fort, de celui qui saurait produire à volonté des phénomènes tels que ceux dont dépend son existence. Il s'est formé différentes idées des dieux, auteurs de toutes ces choses dont il ne voit pas le fond et la source. Quand ses pensées se sont élevées, il a le plus souvent imaginé

des Panthéons et des Olympes, des puissances à attributs divers, bonnes ou mauvaises, en lutte les unes avec les autres, non pas cependant étrangères à la justice ou à la bonté, mais pareilles aux ordinaires agents volontaires de bien et de mal sur la terre, et seulement plus grandes et plus belles. Et quand il a conçu le plus puissant des êtres, créateur de toutes choses *dans le ciel et sur la terre*, et que, en même temps que le Fort, il l'a nommé le Juste, Celui qui veut la justice, il a imaginé que ce Dieu, auteur des biens et des maux, les distribuait à ses créatures en proportion de leur conduite et de leur piété, de leur obéissance à ses commandements. Il n'a pas compris que la rémunération ne parût pas conforme à cette règle. Rien, en effet, n'était plus contraire à l'expérience. Ce fut la première forme du problème inquiétant de la théodicée.

Pour la philosophie, qui toujours généralise, le rapport des individus à la justice distributive a été subordonné au rapport universel du monde de l'expérience à l'idée de la justice. La conception la plus simple est celle d'un déterminisme universel des biens et des maux en un grand corps d'où rien ne se peut détacher ; elle a été une suite naturelle de la doctrine des panthéons et de la lutte des forces, toutes au fond divines, en y joignant l'idée d'une évolution, d'une loi menant les choses d'un commencement fatal à une fin fatale. Mais pour ceux à qui s'est imposée la croyance en une personne directrice, ou Providence consciente, enveloppant ce système de phénomènes, qui sans cela ne repose que sur une abstraction, la cruelle question s'est posée : comment se peut-il, en ce cas, que le système soit fait de l'étroite alliance d'un si bel ordre, et de tant de fins partout visibles, avec tant et de si continuels maux? et comment concilier l'idée, que nous ne pouvons bannir, d'un règne de justice et de paix, dans l'abondance et le bonheur, avec le fait écrasant d'une vie de travail pénible et de peines de toutes

sortes, et avec la donnée d'un monde de guerre universelle où rien ne naît que pour mourir?

En dépit de l'utopie humanitaire qui, sous différentes formes, toutes affectées d'erreur psychologique et de cercle vicieux (99), a distingué entre tous les siècles le XIXe de notre ère, il est certain que l'attitude philosophique de l'esprit vis-à-vis du problème de l'univers nous donne deux tendances principales à observer, chez les peuples qui se rattachent à la fois aux deux traditions : celle de l'antiquité classique et celle du monothéisme judéo-chrétien. D'un côté sont les penseurs qui inclinent aux idées de nature, d'évolution, de continuité, de lutte naturelle et nécessaire des forces, et de plus à l'optimisme, avec une résignation plus ou moins sincère ou forcée au néant des individualités et au peu de valeur de la personne; de l'autre, la masse des hommes que la solution théiste du problème de la destinée serait mieux faite pour satisfaire, mais dont une partie considérable se détourne et penche à l'athéisme, depuis que cette solution, discréditée par de fâcheux mélanges, a perdu son empire sur la classe intellectuelle des nations européennes. Le peuple a fini par être atteint dans ses couches profondes par le rayonnement de la critique justifiée dont certaines doctrines, les unes absurdes, les autres odieuses de la tradition théologique, ont été l'objet depuis deux siècles. Le dogme de la chute originelle aurait pu survivre, dans la foi commune, à ceux de la trinité et de l'incarnation, dont il ne partage nullement le vice logique; mais ce dogme s'est trouvé, au contraire, le plus gravement compromis, à cause du caractère de son interprétation traditionnelle, qui répugne aux notions de la personnalité distincte et de la responsabilité. On a été conduit, en le rejetant sous cette forme, à abandonner la doctrine morale du péché inhérent aux origines humaines, au caractère humain tel qu'il est constitué. L'idée de la douleur en tant que peine et

épreuve, conséquence du péché, a fait place à l'illusion de la diminution spontanée et indéfinie du mal sur la terre. Il est resté du sentiment des maux de la condition humaine, principalement de ceux que les hommes s'infligent mutuellement, juste ce qu'il en faut pour opposer à la croyance déiste en un créateur, et en une loi divine, l'argument banal : un dieu ne tolérerait pas tant d'injustices dans ce monde. L'âme populaire, dans laquelle la foi fondamentale garde plus de force qu'il ne paraît, au milieu même des négations, est, comme aux premiers temps du monothéisme, arrêtée par la question de la justice de Dieu.

CXXXVII

Distinguons deux parties dans la théodicée. La première concerne le plan divin en sa généralité. Nous avons éclairci l'idée de Dieu comme personne parfaite, créateur d'un monde parfait, et l'idée de la créature en tant qu'homme, et homme social, et libre, en qui la liberté est une perfection, encore bien que principe de la possibilité du mal (art. CXXIX-CXXXI). Nous avons défini le monde primitif, harmonique avec la vie, et expliqué les causes psychologiques et morales de la chute de l'homme, et de la ruine du monde, inséparable de cette chute (art. CXXXII-CXXXIV). Et nous avons exposé les conditions du retour de l'homme à l'existence sur un théâtre d'impuissance, de misère et de douleurs, qui est le produit des forces naturelles en tant que lois générales instituées avec le monde pour avoir leur développement normal sous la conduite de l'homme, et des effets désharmoniques après la chute de l'homme et la décomposition de la création première (art. CXXXV-CXXXVI).

Une seconde partie de la théodicée doit rendre compte de la destination de ce monde de misère, et de l'application d'une méthode de correction et d'éducation, sous l'empire du mal, à la créature qui a voulu le mal. Il faut donc que le règne de la douleur se justifie en tant que justice distributive pour les personnes qui ont à naître et à souffrir plus ou moins sous les dures lois du présent monde, et en tant qu'épreuve ou état préparatoire pour leur fin dernière.

Les difficultés paraissent grandes. Que nous n'apercevions pas entre nos mérites ou démérites et les biens ou les maux que nous rencontrons dans cette vie la relation constante dont les Juifs attendaient l'établissement de Jéhovah, cela se conçoit, car le système actuel n'a pas été préparé pour cet effet; mais que nous ayons à pâtir des fautes d'autrui, c'est une solidarité qui commence à prendre l'aspect d'une injustice; et qu'elle s'étende jusqu'à préparer pour les hommes, avant leur naissance, des conditions de vie qui augmentent ou diminuent pour eux, dans une grande mesure, les lots de douleurs et les chances d'une vie vicieuse ou criminelle, pour autant que les incitations à mal faire impliquent de probabilités qu'on fera le mal, c'est ce qui semble décidément odieux. L'injustice de Dieu éclate, si nous regardons *ce monde* comme l'œuvre de Dieu. Mais ce monde est le produit de la chute. Il n'est pas un lieu d'épreuves où les hommes aient été placés à l'état d'innocence, pour ensuite être jugés sur leurs œuvres, mais un lieu d'exercices où, continuant à faire le mal comme ils l'ont fait dans la société primitive, et à souffrir des fautes d'autrui, selon l'inévitable loi de la famille, qui est leur lien actuel, et de toute organisation sociale, ils apportent le caractère qu'ils ont acquis dans leur première vie, le développent sur un théâtre abaissé, avec un genre de solidarité restreinte, et s'instruisent au bien par l'expérience du mal.

Nous avons le droit de voir un signe de cette éducation providentielle et de ses effets dans le fait même de la protestation morale qui s'élève contre la solidarité du mal. Le mal n'apparaissait pas dans sa hideur à ceux

qui, vivant heureux, encore exempts du péché, n'en pensaient que la possibilité; le bien apparaît plus absolument beau à ceux qui, dans l'abîme du mal où ils sont plongés, ressentent l'horreur de sa réalité, et apprennent la raison d'être du devoir et la nécessité de la justice. La raison et la religion, les philosophies, les révélations de la foi et de l'espérance vont s'élevant ou s'abaissant suivant les pensées de ceux des hommes qui dirigent l'esprit des multitudes en se transmettant les uns aux autres le flambeau de la vie morale. Ils viennent tous, les humbles et les grands, flots par flots, dans les nations, ceux qui, au plus extrême lointain des âges astronomiques, ont pris part au gouvernement de la nature, dans les différentes fonctions de la société primitive, ils viennent en ce monde mauvais subir la peine de leur prévarication, et recevoir la correction qu'ils ont rendue nécessaire pour préparer l'ordre du bien réintégré, l'accomplissement de la création.

La peine méritée n'est point celle qu'un juge prononce et que le criminel doit souffrir, extérieurement, sans rapport aucun au mal qu'il a pu faire et à la condition physique et morale où il s'est mis lui-même par son acte. Cette peine externe est la seule que les hommes sachent et puissent tant bien que mal appliquer aux méfaits de leurs semblables, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de faire naître du *mal de l'action*, le *mal de la peine*, à l'aide d'une loi. Mais la loi qui opère cet effet, Dieu l'a instituée d'avance par le rapport établi entre le monde où le crime a été commis et le monde où il s'expie; et l'expiation n'est autre chose que l'état même du pécheur, dont le pécheur est la cause, et qui est pour lui non le mal, essentiellement, mais la vraie et l'unique voie du salut, quand il la reconnaît et l'accepte. C'est surtout de cette peine salutaire, quoique il ait semblé parler des punitions qu'infligent les hommes, que Platon a pu dire avec vérité : « L'homme injuste et criminel est malheureux de toute manière;

mais il l'est encore davantage, s'il ne subit pas son châtiment, et si ses crimes demeurent impunis; il l'est moins, s'il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes... Ceux qui fuient la punition voient ce qu'elle a de douloureux; mais ils sont aveugles sur son utilité; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui n'est pas saine, mais qui est corrompue, injuste et impie, qu'avec un corps malade... L'injustice est le plus grand des maux... La punition procure la délivrance de ce mal... L'impunité ne fait que l'entretenir... L'injustice est donc le premier et le plus grand de tous les maux. »

Platon a senti combien cette doctrine morale, à laquelle il donne, dans la bouche de Socrate, interlocuteur du dialogue, une tournure qui semble paradoxale aux auditeurs, a besoin, pour paraître en toute son ampleur, d'être transportée sur le théâtre du monde et de la destinée réglée par le jugement divin. C'est ce qu'on voit par le mythe qui termine l'admirable ouvrage d'où la citation est prise (100).

Le jugement commun porté sur cette apparente distribution des lots d'existence sur la terre, qui semble appeler un examen de la justice de Dieu, dans la façon dont les destinées se rapportent aux mérites des individus, est obscurci par deux habitudes d'esprit, venues de traditions différentes. L'une, rattachée à l'origénisme, voudrait voir un rapport simple et direct entre la vie antérieure du pécheur et la condition qu'il rencontre en ce monde; l'autre, qui regarde l'avenir, demanderait que la vie actuelle constituât une égale et juste épreuve pour tous les vivants, appelés à rendre compte au juge suprême. Mais, dans notre hypothèse, il faut considérer que nous ne sommes pas autorisés à regarder la condition humaine, quelque lamentable qu'elle nous paraisse chez un individu donné, comme hors de proportion avec ce qu'il a eu de participation au péché originel. Tous ont péché, en effet, et sont les auteurs

du mal, suite du péché, sans que nous puissions affirmer pour aucun d'eux que la punition dépasse la faute. Ensuite, en ce qui touche l'état futur de l'individu, nous ne devons pas le croire déterminable autrement qu'à sa place, en son rapport avec la société primitive à laquelle il a appartenu, d'une part, et, de l'autre, avec la société humaine reconstituée du règne des fins. Ce rapport, d'un autre genre que ceux de notre espèce génésique, nous est inconnu.

La question réclame l'examen de deux cas : le cas où une vie unique, telle qu'elle se présente à nous, se prête assez nettement à être regardée comme une épreuve, et celui où elle est éphémère ou misérable à ce point qu'on puisse la dire une vie sacrifiée et perdue, encore bien que, là aussi, il y ait une personne, et une destinée en jeu.

S'il y a épreuve, ce n'est pas la nature et ce n'est pas la dureté de l'épreuve qui importent, puisque nous ne pouvons point envisager la douleur, quelle qu'elle soit, comme imméritée ; mais c'est la manière dont l'individu se comportera dans l'épreuve. Chacun renaît avec les instincts et le genre de passions développantes qu'il tient d'innéité ou d'hérédité, et qui forment son caractère, dont il est marqué comme d'un sceau : libre, avec la conscience de la justice, il est en demeure de réagir contre les vices de ce caractère, à l'occasion des actions qu'il fait ou qu'il subit, et des circonstances ; et rien ne donne le droit de penser qu'une vie de douleurs, pour celui qui lutte, soit moins désirable que le bien-être obtenu et conservé sans peine, et aussi sans conquête. Tandis que les familles agénésiques de la primitive cité de Dieu constituaient pour les individus l'existence simultanée, les familles du monde actuel les font défiler dans le temps, à travers des accidents de tous genres, auxquels ils ne participent pas, et dont ils dépendent en une grande mesure. De là vient que l'épreuve n'est ni la même pour tous, ni d'égale durée ; mais, de toutes manières, elle est la conséquence de la chute, et, par l'issue que lui donne l'individu en ce monde, un facteur de son état futur.

Si l'on ne peut dire d'une vie donnée qu'elle soit assez durable, ou assez élevée en facultés, ou assez libre et dégagée de circonstances oppressives et douloureuses, pour nous offrir les caractères d'une épreuve, alors et à cet égard nous ne devons point penser, — comme on le ferait selon le principe origéniste, — que les péchés propres de l'individu soient la cause de la place et du rang qui lui sont donnés dans le cours des races du monde de la chute, et, par suite, du lot de misères qu'il y rencontre. Car il nous serait impossible, en cette hypothèse, de comprendre le lien des deux termes du rapport : ils sont interrompus par les faits qui déterminent les rencontres des sexes, les conceptions et les naissances, indépendamment des germes, de l'origine et des prédispositions des germes, et de la vie des premiers humains dont ils descendent. Ces faits, les uns qui ont pour cause des actions d'ordre naturel, les autres des volontés libres, sont tous également accidentels à l'égard de tout ce qu'on peut supposer donné dans un ovule avant sa fécondation, ou dans la virtualité du mâle ; et c'est d'eux cependant que dépendent les conditions favorables ou défavorables au développement d'une personne complète et responsable. Le rapport cherché n'existant donc pas, la justice de Dieu ne doit pas être mise en cause.

Nous sommes complètement ignorants de ce qu'une personne dont la formation avorte en ce monde peut devenir dans le monde futur ; nous devons l'être, autant que nous le sommes de la condition où elle était dans le premier monde créé, des solidarités qu'elle a dû matériellement subir, et des mérites ou des fautes qui ont pu être les siens. C'est aussi que nous ne pouvons nous faire aucune idée de ce qu'il y aurait le plus d'intérêt à connaître : nous voulons dire de la relation

qui sans doute existe entre l'antique coordination des familles agénésiques de ce monde primitif, et l'ordre terrestre des races humaines, et des générations successives au sein de chaque race, ordre qui, à son tour, doit se conserver, transformé de quelque manière actuellement inimaginable dans l'ordre à venir de l'humanité réintégrée. Cette dernière harmonie doit se supposer pour la continuation de liens contractés, qui ne peuvent être vains, sans suite et sans but, et pour la satisfaction des sentiments légitimes de la société terrestre, de ses attachements et de ses espérances. Elle renferme la clé du mystère de l'amour, et du mystère de la famille, dont aucune philosophie, aucune religion n'ont approché même de loin l'explication, et que la loi divine a dû avoir une raison de nous rendre impénétrable.

CXXXVIII

Les religions monothéistes, obligées de simplifier le problème du mal, en vue de la règle de la vie, posent l'homme et sa conduite en regard de Dieu et de ses commandements, et imaginent un jugement divin qui, à la fin des temps (ou déjà peut-être à la mort de chacun) lui assigne sa récompense ou sa punition, selon ce qu'il a fait en ce monde, et une condition qui doit durer à jamais. Pour les religions du type brahmanique, le jugement est le résultat même de la loi qui régit le monde, et ne conduit le pécheur à aucun terme définitif, aussi longtemps qu'il existe des âmes séparées, allant de vie en vie selon leurs mérites. Le premier de ces points de vue est insuffisant pour notre doctrine philosophique, dont l'objet est d'expliquer le monde présent, sorti du péché, avec ses douleurs, comme le théâtre d'expiation et de préparation de personnes qui y reprennent vie, et dont la fin est de redevenir de dignes membres de la société intégrale qu'ils ont perdue, qui doit se reconstituer. Il est visible, en effet, que peu d'hommes quittent ce monde dans un état d'âme qui nous permette de les croire approchés de ce but, et beaucoup nous paraissent tout à fait indignes. Et nous ne saurions nous contenter de cette solution simpliste du problème de la destinée, qui tranche le corps de l'humanité en deux, par le fait d'un jugement porté sur chaque individu séparé, sans que *les bons* soient arrivés bien près de la moralité vraie, et que *les méchants* doivent être déclarés incapables de s'amender.

Le système origéniste de la pluralité des épreuves, en une suite de vies successives et de mondes, dont les passages sont déterminés, de l'un à l'autre, par l'usage du libre arbitre dans chacun, ce système semblerait mieux approprié à l'éducation de liberté; — encore faudrait-il pour cela joindre à chaque vie la mémoire des vies antérieures, et prendre un point de départ qui ne fût pas le panthéisme; — mais il a pour nos vues un vice irrémédiable; c'est de ne conduire ni la liberté de chaque personne, ni l'humanité dans son ensemble, à aucune issue définitive, de n'avoir point de *règne des fins*, de n'avoir pour en tenir lieu, que l'absorption finale des âmes au sein d'un Dieu dans lequel toute individualité se termine et s'anéantit, ou le Nirvana des bouddhistes. Nous voulons que la fin rejoigne le commencement, non dans l'indistinction des âmes, mais dans l'humanité parfaite, qui est la société humaine parfaite.

Rien ne nous oblige, en nos principes, à enfermer dans le globe terrestre le lieu et le temps de l'épreuve et de l'éducation de l'homme. La place nous est amplement fournie, dans notre hypothèse cosmogonique, pour un développement ultérieur de vie transitoire, différent de celui que permettent les conditions de la planète (art. CXXXIX). Mais nous avons à examiner une

question plus générale que celle de la pluralité des vies, admissible pour nous à la condition de former un système unique et lié, partant d'un commencement pour aller à une fin. Il s'agit de savoir si le principe du libre arbitre nous permet d'envisager cette fin définitive; si l'idée de l'épreuve n'implique pas la double possibilité de son issue bonne ou mauvaise; si son renouvellement, qu'on peut croire juste à raison des circonstances où elle a eu lieu, n'amène pas un risque semblable, quelque favorablement instituée qu'elle puisse être la seconde fois; si enfin l'universalisme du salut n'est pas exclu par l'incertitude toujours attachée à la prolongation de l'épreuve de l'individu libre ?

La question, étudiée sur le théâtre de l'expérience psychologique actuelle, nous porte tout d'abord à reconnaître l'impossibilité morale de nous faire une opinion sur l'état d'âme réel d'un nombre immense de nos semblables, de ceux mêmes dont la vie est sujette à des reproches graves, ou qui ont commis des actes criminels d'une certaine nature. Quand on réfléchit à l'étendue de cette part et de ces causes du mal imputable à l'individu, qui cependant ne sont pas *chez lui* individuelles, mais dont il peut, tout en vivant mal, décliner la responsabilité, qui se répartit sur ses aïeux, ses parents, son caractère et son tempérament natifs, le milieu social, les fatalités naturelles, on se sent moralement obligé de l'attendre à d'autres et plus décisives épreuves, avant de le déclarer *jugé*. On ne peut, en somme, dépasser les appréciations extérieures, on ignore ce qu'est au fond, ou ce que peut faire un jour la réaction de la conscience de cet homme contre sa nature héritée, ou acquise, et contre ses tentations, et ce que sont ses ressources pour le bien; tandis que, d'un autre côté, on ne sait davantage quel jugement porter sur le caractère de personnes, profondément corrompues et perverses peut-être, mais qui savent

renfermer leurs méfaits et leurs vices dans des cercles privés où l'œil d'un étranger ne pénètre pas. Touchant ces classes d'hommes nombreuses, une religion qui a pour forme du salut la foi dans le Sauveur peut alléguer que Dieu connaît les âmes et les juge au dernier instant, mais une philosophie en quête, si le mot est permis, de candidats pour la société de justice, ne saurait supposer que certains de ces pécheurs ont atteint et que d'autres ont manqué décidément le point de perfectionnement auquel il faut être parvenu à la fin de la présente épreuve.

Étendons nos vues; la conscience se révolte au spectacle de haine et de cruauté que donne ce monde, dans tout le cours de son histoire, en contraste avec le sentiment des âmes relativement pures et nobles. L'état brutal, inéducable, l'état diaboliquement pervers d'un grand nombre d'hommes, en toute région, en toute religion, dans les nôtres, nous sont manifestes. Et nous pouvons observer, à la suite de la dégradation morale, la dégradation physique, une certaine classe de maux, la dégénérescence, qui sont la voie par laquelle le vice et le crime conduisent à la mort les individus et les races. Il semble que nous prenions, en des faits d'un caractère si constant des civilisations, le droit de regarder la vie terrestre comme une sorte de crible des âmes où beaucoup d'entre elles, mais sans qu'il y ait moyen pour nous de discerner lesquelles, ne passent point. En admettant ce point de vue, l'histoire des êtres, après la chute, laisserait un résidu de mort dont la *précipitation* se ferait sur une planète comme la nôtre, sur d'autres encore peut-être. La loi dont dépendrait cette sorte d'exécution des arrêts que la liberté rend sur elle-même en s'exerçant, ne serait autre chose que l'action du mal comme puissance destructive de soi, de l'être en qui il s'établit, de l'organisme tourné contre sa propre destination. De là la perte de son rang dans la vie, pour la monade centrale de cet organisme.

Les méchants, dans cette hypothèse, arriveraient par l'application de la loi de concordance entre la ruine morale et la ruine organique, à l'affaiblissement et enfin à l'annihilation du principe directeur de la vie. Au point de vue universel, l'effet d'une telle loi serait d'éliminer de la création les éléments que l'exercice du libre arbitre rend définitivement inassimilables au bien. Que la liberté tende à s'annihiler par le mauvais usage, qui rend peu à peu l'action vicieuse spontanée, de même que le mérite, devenant habituel, rend les bonnes actions naturelles, c'est une loi très certaine. Or la perte de la liberté pour l'homme est la perte de la condition d'homme. Il serait conforme à la théorie que la destruction du véritable être humain individuel, constitué par le libre arbitre, correspondît à celle du germe de l'organisme futur en tant que possédant la puissance de restauration de cet être humain.

Il est impossible de toucher à cette question et de ne pas se souvenir que les mythes de l'antiquité païenne, reçus dans les mystères, accueillis par Platon, introduits dans le judaïsme et dans le christianisme primitif, renforcés par les docteurs catholiques, ont voué les méchants aux peines éternelles. Ce n'était rien de moins, en une doctrine du *Dieu bon* et de *loi d'amour*, que partager par décret divin le monde entre le bien et le mal pour l'éternité. Les idées de punition et d'expiation gardaient ainsi une forme barbare, et Dieu prenait un rôle de bourreau.

Toute autre est la doctrine de la *mort du pécheur*, opposée à la *vie du juste*, en vertu de la loi de la création; car elle est moralement sans reproche. Elle est admissible pour le philosophe, comme elle l'a été pour les mieux inspirés des premiers chrétiens, qui ont appelé *la vie*, en un sens absolu, la résurrection par la foi dans le Christ, et *la mort* l'état de la désagrégation du corps, qui *naturellement* ne ressusciterait point. La loi morale n'a rien qui oblige le philosophe à reconnaître un droit à la vie éternelle chez celui qui, dans sa liberté, s'est exclu lui-même de la société de ceux qui aiment et respectent la liberté. Mais les meilleurs de ceux-ci quittent certainement ce monde, nous l'avons dit, dans un état de préparation plus qu'insuffisante pour occuper dans le monde futur une place même des moindres, parce que toutes, à cause des pouvoirs qui doivent leur appartenir, supposent une intelligence et des connaissances hors de notre portée actuelle, et une conscience arrivée à la sûreté. Il faut donc que, de toutes manières, nous admettions pour l'homme, après cette vie, un ou plusieurs nouveaux stages qui peuvent être de nouvelles épreuves; et comme nous ne pouvons absolument savoir lesquels des habitants de la terre sortent de la vie sans possibilité pour eux de revivre, ni, par conséquent, s'il s'en trouve un seul qui soit réellement dans ce cas, nous ne savons pas non plus si les épreuves décisives ne doivent pas, pour tous, être reportées dans une autre sphère, sous d'autres lois de l'existence.

Cette question se pose pour nous avec d'autant plus de force, que la théorie de la conservation des germes des organismes du monde primitif détruit, et de leur destination pour un autre théâtre de vie, est sujette à une difficulté. Ces germes ne sont visiblement pas tous appelés à trouver une issue pour leur développement sur la terre avant la fin de la planète; car le nombre est immense de ceux que les hasards de la génération n'appellent pas à la lumière, et ils sont perdus pour toute manifestation terrestre. Mais, en admettant que d'autres sphères d'existence peuvent s'ouvrir dans le passage de l'ère actuelle à l'ère ultime des fins, il y a place pour ce qu'il est possible, nous ne dirons pas d'imaginer, mais de concevoir, en vue des destinées auxquelles la voie se ferme dans l'état présent, et de tant d'autres qui n'y rencontrent qu'avortement ou extrême misère.

Ce regard, jeté sur des possibilités obscures, mais réelles, doit nous suffire. La question capitale est celle de l'efficacité et du terme de l'épreuve, une ou multiple qu'elle puisse être. Il faut, pour en bien apprécier la nature, la suivre, au delà de cette vie, à l'ouverture d'une autre; se représenter le réveil du pécheur au seuil d'un monde nouveau, avec la mémoire de ses erreurs et de ses fautes en un passé douloureux, avec une intelligence plus étendue des devoirs qu'implique la conservation de la vie, avec le sentiment de la beauté de la création et de la grandeur de Dieu. Ce sont là des pensées qui, si nous les faisons vivre en nous, peuvent nous aider à comprendre, au terme de l'épreuve, et comme une révélation au sortir de l'ignorance et du doute, après le règne de la douleur, l'action de la justice et de la bonté sur les âmes. Peut-être que, se réveillant après tant de maux soufferts, conduits à une vue de Dieu moins éloignée que notre sentiment présent, et ramenés de si loin, d'une chute si profonde, à l'intelligence de l'harmonie universelle et des conditions du bonheur, ils se reconnaîtront tous, ces êtres qui auront été unis dans la joie de la justice primordiale et complices dans les luttes du péché, et qu'il n'y aura pas d'absents dans la République des fins.

CXXXIX

Il faut penser à des intervalles de temps immenses. Le support matériel de notre eschatologie est astronomique, en correspondance nécessaire avec une cosmogonie qui, dans l'état actuel de notre connaissance du monde physique, est inséparable d'une doctrine métaphysique de la création. Les grandes phases de l'histoire morale de l'humanité, prise à son origine première, doivent se proportionner en leurs développements aux

périodes de la nature, dont la science nous oblige à reconnaître des durées que ni l'imagination, ni même encore le calcul n'atteignent. Ils avaient la vue courte, ces hommes de l'an mille qui voyaient des signes de l'approche de la fin du monde dans les malheurs de leur temps, autres, mais non pas pires que ceux de beaucoup d'autres époques. Il est présumable, et rien n'est plus naturel, que la vie de l'humanité, sous sa forme actuelle, ne sera pas de moindre durée que celle de la planète, dont rien ne menace actuellement le cours, et que les conditions d'existence sur la terre se maintiendront aussi longtemps que la stabilité du système solaire n'aura pas reçu de trop graves atteintes. La permanence relative de cet état de choses du monde physique est aussi celle d'un établissement des lois de la nature, tel, que l'homme en dépit de ses efforts et de ses succès, toujours illusoires au regard de son idéal le plus raccourci, y soit nécessairement tenu dans l'impuissance et dans la misère (art. CXXXII). Et ce même régime est d'accord avec un état de choses du monde moral, qui ne permet point l'espérance terrestre de la fin de justice, qui serait et pourrait seule être la fin de bonheur (art. CXXIV et suiv.). Il est à supposer, pour toutes ces raisons, que la distance où nous sommes du commencement de nos destinées planétaires, lors du refroidissement de la terre, après la formation de son tourbillon dans la nébuleuse, cette distance encore augmentée du temps qui reste à courir pour la conservation du système actuel, aura pour pendant un intervalle de temps symétrique après la destruction de ce système et pour la constitution d'un système nouveau : c'est le temps qui sera nécessaire pour la *régénération* de l'humanité, pour son adaptation au nouveau milieu, pour son élévation à la société de justice et au gouvernement de la nature.

Cette ouverture de l'ère des fins ne se conçoit sans miracle qu'à la suite du retour du système solaire à

l'état d'unité confuse où il a eu son point de départ, et que l'astronomie permet d'assimiler à une nébuleuse. Là seulement, nous concevons la possibilité d'une transformation des lois, qui, en conservant l'unité du milieu dans lequel les organismes nouveaux doivent se produire, réglerait les actions de la pesanteur et de la chaleur pour les mettre en harmonie constante avec les fonctions vitales, et exclure l'antagonisme des forces naturelles.

L'hypothèse qui jette ainsi en avant, et à des temps si éloignés du nôtre, le réel avenir de l'humanité est aussi, pour chacun des mortels, son fondement unique de confiance en une vie future. Elle semble demander à l'individu le sacrifice des espérances que les religions et le spiritualisme ont coutume de lui montrer à sa proximité. Mais, consultons la raison, elle nous dira que le temps est relatif, qu'il n'est sensible que pour la pensée, dans les rapports des pensées entre elles, et que, s'il est vrai que la personne dont la conscience se termine à la mort en ce qui concerne la vie terrestre et la participation à l'existence de l'espèce, sous les conditions actuelles, ne doit se retrouver et se reconnaître qu'après un certain laps de milliards d'années, si cela est vrai, alors ce temps est nul pour lui, et, venant de mourir, c'est *tout à l'heure* qu'il ressuscitera.

Ce que la supputation de ces nombres garde quand même d'effrayant pour l'imagination, quoique si aisé à concevoir, la physique mécanique, science fort sérieusement fondée de nos jours, en a la responsabilité. C'est elle qui nous enseigne avec des arguments auxquels il est difficile de se dérober, que la stabilité du système solaire, grande préoccupation des astronomes, n'a jamais pu passer pour démontrée qu'approximativement, c'est-à-dire pour une longue durée seulement, parce qu'on ne faisait pas entrer dans le calcul tous les éléments de la question. Ce qui est vrai, c'est que la

dissipation de l'énergie motrice, dans le monde, est une conséquence inévitable des résistances que diverses causes, et probablement les milieux matériels, là même où sont des vides apparents, opposent au transport des masses; que des forces calorifiques se développent aux dépens de l'énergie de translation et de rotation des corps célestes; que la chaleur elle-même s'égalise et tend à l'uniformité, ne pouvant jamais d'elle-même retourner des corps relativement froids qui l'ont reçue, à ceux qui l'ont émanée; et qu'ainsi le système entier a pour fin le repos (101). Mais l'annihilation des forces centrifuges ne peut être que la précipitation de toutes les planètes au siège de la force centrale qui est le soleil, et le monde physique doit revenir par l'incandescence à un état semblable à celui de la nébuleuse dont il est dérivé.

Cette conclusion est indépendante de la question, demeurée plus incertaine, du refroidissement du soleil; car l'abaissement de la température de cet astre ne changerait rien au jeu des puissances attractives et aux résistances opposées par les milieux aux révolutions des planètes. Soit donc que la vie doive s'éteindre sur notre globe par l'effet de cet abaissement, s'il suit une marche plus rapide que celle de la concentration des parties du système, soit que le même résultat doive être attendu (moins probablement peut-être) de la cause contraire, dans le cas où le rayonnement solaire conserverait sa puissance jusqu'au temps où la diminution de sa distance rendrait la chaleur mortelle aux organismes terrestres, la fin dernière demeure la même. La vie, de toutes manières devient certainement impossible avant que cette fin soit atteinte. Rien n'est changé au fondement de notre hypothèse cosmique. La durée des périodes et les interpositions de *temps vides* pour les individus, dans ce qu'il nous est donné de conjecturer sur leurs destinées, ne seraient des objections valables que si nous cédions à

une illusion de l'imagination qui nous fait chercher des phénomènes sensibles là où toute l'attention doit se porter sur des rapports de succession.

Notre esprit doit se transporter au moment où, le système solaire étant détruit, l'unité du milieu primitif est rétablie. En quoi ce milieu pourra-t-il différer de celui de la nébuleuse où le monde primitif s'est effondré dans sa ruine? En nous plaçant au point de vue cosmique, nous pourrions penser qu'il y a une proportion très admissible entre le temps voulu pour conduire le système solaire à sa concentration, et celui qui suffirait pour apporter un changement notable à la position du soleil dans l'univers. Le soleil, en effet, se déplace sensiblement, suivant l'interprétation donnée à l'agrandissement apparent d'une certaine constellation et à la diminution d'une autre. Si ce changement est extrêmement lent, on peut juger, d'une autre part, de l'extrême lenteur de la dissipation des énergies motrices, d'après les démonstrations de la « stabilité du système solaire »; car on ne leur trouve d'objections qu'en dehors des lois capitales et des grandes causes dont les illustres mathématiciens, leurs auteurs, ont tenu compte dans leurs calculs. Toutefois si nous mentionnons la possibilité d'une révolution physique aussi creuse pour notre imagination que celle de l'agrégation de notre soleil à une autre des régions stellaires de l'univers, c'est uniquement pour opposer une vue plus large aux errements habituels des philosophes évolutionistes qui, après avoir terminé l'*évolution* par l'*involution*, oublient le reste du monde et ne songent pas aux causes externes. Ils devraient d'autant moins les négliger, cependant, qu'ils ne posent point de limites au monde. L'infini ne permet pas de borner la spéculation au retour du multiple et du divers à l'un et à l'homogène, pour de là recommencer le cycle déjà parcouru, en vertu du déterminisme qui, des mêmes antécédents, tire infailliblement les mêmes conséquents.

Le milieu que nous considérons, quelle qu'en soit la situation par rapport à l'ensemble de l'univers, — notre monadologie ne devant pas dépasser l'enceinte de la nébuleuse solaire, — doit être supposé conforme à celui de l'établissement primordial, parce que les lois générales de la création embrassent dans une même prédisposition les trois phases de l'histoire du système; celle du monde primitif, celle de la chute accomplie, qui est l'état de dispersion des forces en des centres divers, et celle du monde restitué. La troisième reproduit la constitution physique de la première, avec de nouvelles conditions de développement et d'adaptation à l'humanité qui doit y renaître. Comment cette palingénésie peut-elle s'y produire, c'est une question à laquelle il n'y a pas de réponse pour notre imagination. La raison de notre ignorance à cet égard est que nous ne savons absolument point, par observation, induction ou hypothèse, comment il a été possible et comment il s'est fait que des germes se sont développés sur la terre, et comment il est né de là des animaux et des hommes. Seulement ce dernier fait étant certain, il nous apprend à la fois que l'autre, celui qui est à venir, est possible, et pourquoi l'imagination, qui suppose toujours des données d'expérience antérieures, est impuissante à nous le représenter. Bornons-nous à le concevoir : il est exigé par le plan de la création et par l'harmonie préétablie des rapports des grandes lois physiques à la vie humaine, sous les différentes conditions qu'elle doit traverser. Ce n'est point de notre part une nouvelle hypothèse, mais bien la suite logique de la conception dans son ensemble, que cet ordre supposé du nouveau milieu dans lequel l'humanité serait appelée par la Providence à reprendre la gestion de ses destinées et le gouvernement du monde dans la liberté et dans la justice, cette fois indéfectible.

L'humanité terrestre n'aura pu, à cause de son carac-

tère psychologique et moral, suite du péché, atteindre cette perfection de civilisation par le droit et le devoir, et cette fin de bonheur à laquelle doit jusqu'au bout rester le nom d'*utopie*; elle n'aura pu obtenir la réelle maîtrise des forces de la nature, parce que leur distribution générale échappe à ses prises; elle s'en sera seulement assez approchée, quoique en des limites infranchissables, pour la comprendre et pour y aspirer en sa plénitude; elle aura été pour ses membres un milieu de passage, d'expérience et d'épreuves dans la douleur : ils ne renaîtront donc pas, pour le monde physique des fins, dans un état mental qui les rende immédiatement aptes à la vie nouvelle; encore moins seront-ils assez élevés dans la justice; nous supposerons donc, par une sorte de parallélisme à l'éducation dans la douleur, dont il leur restera seulement la mémoire, une éducation par le bonheur. Elle sera donnée à ces êtres qui, placés dans une nature nouvelle, avec des pouvoirs nouveaux, en des relations sûres, et se sachant appelés à l'immortalité, auront à passer par des phases d'apprentissage de leurs fonctions dans le monde, et à subir en même temps les épreuves demeurées nécessaires pour leur accession à la destinée finale.

L'organisme humain du monde reconstitué étant, comme l'organisme du monde primitif, établi sur un autre plan que celui des familles génésiques, encore bien que disposé sans doute pour conserver des liens formés sous l'ordre familial, l'organisme animal en sa généralité devra éprouver une modification de la même nature (art. CXXXIII). Toutes les parties du monde de l'animalité que nous pouvons regarder comme des produits d'organisation désordonnée, survenus dans les corps désorganisés, et qui, microbes, ou parasites, ou espèces partout en lutte les unes avec les autres, composent actuellement un inconcevable règne d'anarchie et de souffrances, rentreront sous l'empire des lois,

dans l'ordre des fonctions dont leurs monades étaient chargées sans doute avant la dissolution des organes de la vie première. Il en sera de même de ceux des végétaux qui, transformés ou sortis de leurs emplois, ont contracté des qualités nuisibles. Quant aux animaux qu'on peut croire destinés à retrouver la vie à titre indépendant, soit que nous leur accordions ce droit, pour ainsi parler, à cause de leurs caractères de beauté ou de leurs qualités de sentiment, et comme amis et commensaux de l'homme, il est aisé d'imaginer que les transformations d'organes impliquées par l'hypothèse du passage de l'organisation du genre génésique à celle que comporte la vie immortelle ne vont pas sans d'autres dont l'objet serait d'enlever à certaines espèces les armes naturelles qu'elles n'ont acquises que pour la vie de proie.

CXL

La raison nous indique la nécessité d'une grande ère de la nature, pour la restauration du monde primitif, au sein du milieu unique de la nébuleuse solaire que doit ramener la ruine du système des planètes. Cette même époque cosmique embrasse l'établissement graduel des conditions de l'existence humaine régénérée, des nouveaux organismes humains, de leurs pouvoirs dans l'usage des forces naturelles; et elle comporte la possibilité de certaines périodes d'épreuves pour des êtres dont les relations doivent s'établir comme leur œuvre propre, une œuvre progressive. Mais l'ignorance où nous sommes des lois qui devront s'appliquer à un genre nouveau d'organisation développable dans les germes laissés par les anciens organes, et des formes qu'il doit revêtir, — quoique l'idée générale que nous nous formons de ses propriétés soit nette et bien déterminée, — nous interdit, pour la définition

de cette époque intermédiaire de la nature, des hypothèses pour lesquelles notre imagination est sans appui. Nous sommes donc réduits à nous représenter, comme d'une manière immédiate, l'homme du monde réintégré et de la société parfaite, sans le rapporter, si ce n'est par la mémoire qu'il en conservera, à l'homme de la chute et des sociétés de guerre.

En ce qui concerne la domination sur la nature, l'homme n'aura pas atteint seulement l'idéal de nos civilisations matérielles, auquel cette ambitieuse expression ne convient pas; car il tiendra et dirigera les sources des forces dont il n'utilise en ce monde que le cours, et dans une très faible partie seulement, et avec beaucoup d'empêchements et de dangers. Le progrès, relativement considérable, si on se reporte à l'enfance de notre espèce, et quelque grand qu'on l'imagine possible sous ce mode subordonné, laisse toujours subsister la fondamentale et double servitude : servitude par rapport au soleil, servitude par rapport au globe; et il n'y a nulle continuité possible de cet état à l'état futur. En ce qui concerne l'ordre moral, l'homme du monde futur n'est assimilable à l'homme du monde présent que si l'on imagine le premier à une sorte d'*état naissant*, avant tous rapports, exempt des tares physiologiques et psychologiques de l'hérédité, et assuré de ne point rencontrer, dans l'enseignement, l'exemple et les relations du milieu social, les occasions des réactions passionnelles qui sont les origines du mal moral communiqué. Il n'y a là non plus aucune continuité.

Ajoutons à notre conception des dons de la personne reconstituée une puissance intellectuelle, non pas certes élevée à un degré qui mettrait fin à la curiosité, à la recherche, à l'intérêt de la pénétration des lois de l'univers en son immensité, mais aussi instruite qu'il le faut de celles de ces lois où sa vie et son bonheur sont attachés, pour en produire les applications et les adapter à son utilité. Ajoutons surtout la connaissance

de Dieu certaine, et l'amour de Dieu, au lieu de tant d'imaginations, de doutes et de combats qui ensanglantent la terre en tous lieux où des questions de religion se débattent. Il n'est point nécessaire d'ailleurs de supposer l'esprit humain porté, dans l'ordre intellectuel, à une perfection dont l'idée tendrait à l'identification de l'humanité avec Dieu, qui seul embrasse l'ensemble des lois de la création. La perfection morale de l'homme ne saurait non plus approcher de celle de Dieu, parce qu'elle implique la justice comme acquise seulement, non dans l'état pur et premier, l'état divin, où n'entre dans la pensée de l'acte à réaliser aucune alternative (art. cxxx). La liberté humaine implique la possibilité du mal, et cette possibilité qui est incompatible avec l'idée de Dieu, doit persévérer jusque dans la personne humaine rendue à sa perfection, dont elle est une partie. Mais la personne, en cet état final, a créé entre ses résolutions, et celles de ses pensées qui ont un caractère passionnel, ou de motif, mais que l'usage de son libre arbitre a désormais fixées, cette nécessité morale qu'Aristote a désignée avec profondeur comme une *habitude* qui est la vertu accomplie. Nous dirons pour justifier ici l'emploi du terme de *nécessité morale*, qui signifie quelque chose de plus que l'habitude, et peut paraître inconciliable avec la liberté vraiment conservée, qu'il s'agit d'une nécessité que la personne crée et possède en arrivant au terme du progrès moral, et non pas dont elle est possédée.

L'homme qui atteint sa fin est cette personne qui s'est faite *en lui*, qui est maintenant *lui*; qui juge et réprouve le caractère dont elle a triomphé; qui en sait toutes les liaisons avec les passions perverses dont la chute d'un monde créé bon a été la conséquence; qui a le sentiment encore, avec la mémoire, de ces passions et de ces tentations auxquelles elle a autrefois succombé, mais qui en connaît, pour les avoir éprouvées, les suites douloureuses, et qui se rend enfin le témoi-

gnage de s'être relevée d'elle-même dans le bien, de se posséder elle-même comme son œuvre, avec l'assurance de ne plus se perdre.

Le drame de l'humanité dans sa chute doit rester ineffaçable de la conscience de l'humanité relevée, et de la mémoire de chacun des membres de ce corps reconstitué. Notre passé fait dans notre présent ce que nous sommes; cette liaison, d'où dépend, dans la mesure où nous en avons conscience, notre identité personnelle, est aussi le fondement de la vie des nations et des États. La même conscience agrandie, prenant l'intérêt total et supérieur que nous ne pouvons pas lui donner maintenant pour l'ensemble des races humaines, devient applicable en nous élevant en esprit à la trilogie formée par le monde de la création, par celui de la chute et par celui du relèvement. L'humanité de ces trois mondes devra se reconnaître elle-même indivisible dans le règne des fins. La mémoire du second lui vaudra l'utile connaissance du mal à l'état sensible, et non pas de simple conception; mais une telle connaissance perd tout caractère douloureux, pour ne conserver, dans le sentiment dont elle s'accompagne, que le genre de réalité propre à l'imitation esthétique. Cette forme de la sensibilité est celle qui appartient à la reproduction par l'art de toutes les sortes de phénomènes, et même à la représentation scénique de ceux qui nous sont devenus étrangers et répugnants. Les idées et les passions qui ont cessé de faire partie de l'ordre réel des choses se survivent, en effet, demeurent accessibles à l'imagination, se conçoivent encore comme *des possibles*, et causent dans l'âme une sorte de retentissement de ce qu'ils pourraient être s'ils atteignaient une réalité devenue moralement impossible. C'est un retour *sui generis*, une résurrection inoffensive du mal conjuré et des laideurs, mais épurées par le jeu, par la fiction et le contraste. Les phénomènes psychiques, grâce à la représentation désintéressée de ce qu'ils

pourraient être, et *ne sont point*, passent ainsi des espèces du bien et de l'utile à l'espèce du beau (89). Tel est l'aspect sous lequel il nous est permis d'envisager la conservation du passé, qui ne s'abolit jamais, parce qu'*il est*, dans la mémoire de l'humanité revenue à la loi de Dieu.

CXLI

Le nom de la loi de Dieu est la justice. Elle fut donnée à la société initiale, cette loi, comme la forme du gouvernement de l'homme et du monde par l'homme; elle a été perdue par l'injustice des hommes; elle est prédestinée pour le retour des hommes sous l'autonomie de leur constitution primitive, à l'issue du monde de la chute. Ce dernier, le nôtre, est le monde de la guerre universelle, du sentiment du bien et de l'impuissance du bien, de l'ordre incohérent des forces génératrices, et de leurs développements imparfaits et douloureux sous l'empire de la mort. Notre monadologie avait pour sujet, après la définition de l'être et du monde, après la création du monde comme parfait, l'explication du rapport de la perfection à la chute, de la chute à la perfection retrouvée et confirmée. C'était l'histoire de la monade supérieure, de la monade humaine, à conduire jusqu'à sa fin providentielle; le drame de l'humanité à rattacher à l'histoire de la nature; et c'était la démonstration de la justice de Dieu par l'exposition d'un plan qui pût concilier la bonté et la beauté de l'univers avec l'intelligence et avec la liberté de la personne, sujet de toute connaissance, fin de toute spéculation.

La philosophie, c'est-à-dire la raison analysée et construite dans une conscience, avait seule à nous fournir les éléments de notre composition. Une religion demande autre chose; une religion a besoin, pour

la vérité qu'elle annonce, d'une tradition et d'une révélation. Le christianisme, qui gouverne en grande partie l'âme des nations occidentales, beaucoup moins éloignées que les autres de la connaissance de la loi morale, recourt à la grâce de Dieu, pour suppléer à la justice, dont elle croit l'homme incapable par lui-même. Il y a un domaine de mystère et de foi, auquel la philosophie, dans sa sphère propre, doit rester étrangère. Nous sommes loin d'attribuer à la doctrine que nous exposons les qualités d'une religion, mais nous pensons qu'elle peut se donner pour une philosophie de la religion, philosophie moralement et logiquement supérieure, dans les matières qu'elle traite, à la religion quelle qu'elle puisse être.

La loi morale et les croyances d'ordre rationnel et général, dont la loi morale est le fondement, réclament la prééminence et le droit de contrôle sur tout ce qu'une théologie spéculative emprunte et consacre pour l'éclaircissement de ses points de foi proprement religieuse. La théologie scolastique, qui s'impose encore, abusivement, à la foi chrétienne, s'est tristement éloignée de la raison et de la justice, dans la philosophie qu'elle a compilée pour son usage et pour être sa servante (*ancilla theologiæ*) (102). Le christianisme pourrait, sans rien abandonner de ce qui est de son essence, trouver dans une théodicée comme la nôtre, enfin échappée aux errements du froid optimisme philosophique autant qu'éloignée du symbolisme odieux des grands docteurs orthodoxes, une ressource dont l'Église devrait mieux sentir le besoin pour remédier à la caducité de ses dogmes et rendre la vie à son enseignement.

NOTES DE LA SEPTIÈME PARTIE

93. *Comme elle a pu l'être sous d'autres formes* (p. 458). — Le *pari de Pascal* est trop connu pour qu'il soit besoin d'en exposer ici les termes. Contentons-nous de remarquer que ce pari est profondément vicié par la façon dont s'y trouve entendue la nécessité de parier : *Vous êtes embarqué.* Il est bien vrai que, pour autant que notre sort futur, dans un autre monde, dépend de notre conduite en celui-ci, nous parions par notre conduite toute seule, dès l'instant que nous choisissons entre deux systèmes de conduite dont l'un est approuvé, l'autre condamné par la croyance au monde à venir. En ce sens, nous sommes certainement embarqués, et il y a là un dilemme de résolutions à prendre. Mais ce dilemme, l'argumentation de Pascal le fait, au fond, porter sur la foi et le culte catholiques, d'une part, et sur la vie hors de cette religion, de l'autre : rien n'est plus clair d'après les termes de son raisonnement, qu'on pourrait croire d'abord tout relatif à l'existence de Dieu. Or, à une religion particulière la critique ne saurait accorder le droit de prendre pour elle toute la place de l'une des alternatives dans l'option forcée. Labruyère commit une faute semblable, en mettant le choix entre « *sa* religion et un genre de vie qui ne prend pas le parti de la « vertu ». Mais, par ce dernier mot du moins, il substituait la vie morale au parti pris catholique. Locke fit faire un progrès plus marqué à l'idée du pari moral, en posant l'alternative entre la conduite vertueuse et la conduite déréglée, et se fondant d'une manière générale sur la possibilité des récompenses et des peines dans une autre vie, comme sanction de la conduite :

« Quiconque conviendra qu'un bonheur excellent et infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, et un état opposé la récompense possible d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très mal, s'il ne prend pas le parti de la bonne vie... Lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, qui est l'homme qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout à fait perdu l'esprit! Qui pourrait, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger? L'homme de bien, au contraire, hasarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le succès

suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée, il est éternellement heureux; et s'il se trompe il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux, et s'il se trompe, il est infiniment misérable » (*Essai sur l'entendement*, II, XXI, 70). Locke demande ainsi à l'homme raisonnable de parier par sa conduite. Mais il n'est guère possible qu'une certaine croyance n'accompagne pas l'idée d'une possibilité qui serait assez forte pour décider de la conduite.

94. *Et pour produire tous ceux qui pouvaient être désirés* (p. 485). — La doctrine de l'harmonie universelle comme institution divine de concordance entre toutes les qualités et forces de la nature, entre la composition de ses parties et la variété de tous ses produits possibles, d'une part, et les besoins, les aptitudes, les travaux, les goûts et les plaisirs de l'homme, d'une autre part, cette doctrine a inspiré l'œuvre d'un philosophe de génie, qui ne dépassa jamais le degré de l'instruction primaire, et à qui personne probablement ne fit remarquer le curieux rapport de concept entre son *harmonie préétablie* de la nature et de l'homme, et l'harmonie des monades leibnitziennes, toutes prédisposées et réglées les unes par rapport aux autres, et pour une exacte correspondance entre leurs modifications respectives, afin de réaliser le meilleur des mondes. Ch. Fourier ne se proposait pas de justifier la douleur par la raison suffisante d'un tel arrangement, le meilleur possible. Il croyait, au contraire, la société humaine retenue dans le mal, et les individus rendus misérables, par un écart de leur liberté des voies divines de l'harmonie que Dieu veut. C'était très bien, jusque-là, mais l'ingénieux inventeur du phalanstère commettait une grande faute; il réclamait de la liberté, au lieu de l'accomplissement du devoir, l'abandon à l'impulsion naturelle des passions, dans laquelle il croyait voir le critère le plus sûr de ce que comporte l'ordre divin, *si toutefois on suppose cet ordre une première fois établi dans un milieu convenable*; et il vitupérait la *raison* des philosophes et des moralistes, qui n'ont pas su découvrir ce *milieu*. La raison pure et le devoir n'ont pas plus régné dans l'humanité que la passion pure sur laquelle comptait Fourier. Passion et devoir sont deux mobiles également inhérents à la nature de l'homme, et inséparables tous deux de la liberté. Et ils se rencontreront toujours dans un milieu humain quel qu'il soit pour entrer dans les délibérations qui président à une action commune.

95. *Rien n'a paru plus inintelligible au pur rationalisme* (p. 486). — « Le principe du mal dans la nature humaine ne peut pas, dit Kant, être rapporté à la *corruption* de la raison moralement législative; comme si cette raison pouvait avoir l'autorité d'une loi et n'en pas comporter l'obligation. Cela est impossible. Se penser soi-même comme une nature agissant librement, et toutefois affranchie de la loi qui convient à ce cas (la loi morale), ce serait la même chose que de penser une cause efficiente sans loi aucune (car la détermination par des lois naturelles cesse par la liberté de l'agent), ce qui est contradictoire. » Ce passage résume en sa forte condensation deux idées très particulièrement chères à Kant, et chez lui fondamentales : l'une, que la liberté n'est pas un choix entre deux motifs, un motif tiré, par exemple, de l'ordre de l'utile, et un motif pris de l'ordre du juste, et qu'elle n'a point sa place dans le monde empirique où règne un plein déterminisme; l'autre, que, là où régnerait la liberté, hors des phénomènes et de l'expérience, il y aurait également déterminisme par le fait de l'inéluctable obéissance rationnelle à la loi morale. Cette dernière pensée est celle qui force Kant à déclarer que le « mal radical » est absolument inexplicable, incompréhensible, parce qu'il est la désobéissance à ce qui, en vertu de la raison, impose l'obéissance :

« L'origine rationnelle de cette dépravation de notre libre arbitre, qui consiste à recevoir, en guise de règles, des mobiles inférieurs, et qui est proprement le penchant au mal, nous demeure inaccessible; elle nous est imputable, parce que la raison suprême de toutes ces règles acceptées exigerait toujours, en remontant, l'acceptation d'une règle mauvaise. Le mal n'a pu dériver que du mal moral (et non pas dans l'étroite enceinte de notre nature), et pourtant les premiers commencements de l'homme (qui n'ont pu être corrompus que par l'homme, si cette corruption doit lui être imputée) sont des commencements dans le bien. Nous ne pouvons donc découvrir aucune raison, qui nous soit compréhensible, d'où le mal moral aurait originairement procédé en nous. » (*De la religion dans les limites de la raison*, chap. I, *Du mal radical*.) Conf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 3e section.

Ch. Fourier (note précédente) regardait la passion comme l'impératif moral par excellence, *étant donnée l'harmonie divine*. Le mal et les périodes relativement désharmoniques s'expliquaient, selon lui, par l'*exception* (qui rappelle la *privation* des philosophes optimistes). Kant interdisait tout mélange d'éléments passionnels à la loi morale, il la voulait exclusivement rationnelle, à ce point que, ne pouvant cependant pas nier l'existence de ce que tout le monde s'accorde à appeler le *sentiment moral*, il se l'expliquait bizarrement par « une espèce particulière de causalité », par l'action d' « une idée pure qui ne contient elle-même rien de sensible » sur notre sensibilité (*Fondements*, etc., *Des dernières limites de toute philosophie pratique*). Il nous a paru intéressant de rapprocher l'un de l'autre deux systèmes contraires qui s'accordent cependant à éliminer le libre arbitre de l'essence du jugement moral : celui de Fourier, en demandant au libre arbitre de s'abandonner à l' « attraction passionnée », mobile divin au sein de l'harmonie; celui de Kant, en identifiant le libre arbitre avec la loi obéie. Des deux côtés il y a pareille méconnaissance de la notion pratique de la liberté, et de la raison pratique réelle. L'alternative étant bannie, il n'y a plus d'*arbitre*. L'origine du mal moral devient inexplicable. C'est qu'il n'y en a qu'une de vraiment intelligible : c'est celle qui prend le commencement, le point de départ, dans une société humaine, dans les relations sociales, dans la personnalité multipliée, dans la justice, dont l'observation est la condition nécessaire de l'harmonie entre des personnes (art. CXXXII-CXXXIII).

96. *La forme même de la déchéance des êtres* (p. 488). — Notre grand poète a admirablement rendu cette idée en sa langue de personnifications et de métamorphoses. Ce n'était pas son affaire de s'enquérir des titres que le principe de la gravitation convenablement appliqué peut avoir à notre estime.

L'être créé, paré du rayon baptismal,
En des temps dont nous seuls conservons la mémoire,
Planait dans la splendeur sur des ailes de gloire :
Tout était chant, encens, flamme, éblouissement;
L'être errait, aile d'or, dans un rayon charmant,
Et de tous les parfums tour à tour était l'hôte;
Tout nageait, tout volait.
Or la première faute
Fut le premier poids.
Dieu sentit une douleur.
Le poids prit une forme, et, comme l'oiseleur
Fuit emportant l'oiseau qui frissonne et qui lutte,
Il tomba, traînant l'ange éperdu dans sa chute.
Le mal était fait. Puis tout alla s'aggravant;
Et l'éther devint l'air, et l'air devint le vent;
L'ange devint l'esprit, et l'esprit devint l'homme.
L'âme tomba, des maux multipliant la somme,
Dans la brute, dans l'arbre, et même, au-dessous d'eux,
Dans le caillou pensif, cet aveugle hideux.
Êtres vils qu'à regret les anges énumèrent!
Et de tous ces amas des globes se formèrent,
Et derrière ces blocs naquit la sombre nuit.
Le mal, c'est la matière. Arbre noir, fatal fruit.
(V. Hugo, *Ce que dit la bouche d'Ombre.*)

97. *A qui l'on doit la doctrine de l'État juridique et de la paix perpétuelle* (p. 492). — Ce philosophe est Kant en sa *Religion dans les limites de la raison* (chap. III). Ailleurs, il parle de l' « insociable sociabilité de l'homme », et cette formule curieusement antinomique est peut-être la meilleure pour définir le réel état mental de l'espèce humaine, en ce qui touche les relations mutuelles de ses membres. Dans l'ouvrage que nous citons ici, il s'exprime en ces termes : « Nous pouvons établir la preuve formelle du fait du penchant au mal par une foule d'exemples frappants, pris dans les annales des choses humaines ». Viennent d'abord les traits de froide barbarie et les scènes de carnage que fournissent les peuples dans « l'état de nature », nom sous lequel ils sont précisément désignés par les partisans de la « bonté native de l'homme ». — « Est-on d'avis que la nature humaine sera mieux jugée dans l'état civilisé? alors il faut se préparer à entendre une longue et déplorable litanie d'inclinations humaines : c'est la secrète fausseté s'insinuant jusqu'au sein de l'amitié la plus intime; elle nous force d'ériger en principe universel de prudence les restrictions apportées à la confiance dans les ouvertures réciproques; c'est le penchant à haïr la personne dont on est l'obligé, penchant auquel tout bienfaiteur doit se résoudre d'avance; c'est la bienveillance cordiale, donnant pourtant lieu à l'observation « qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous

déplaît pas absolument »; c'est une foule d'autres vices qui se dérobent sous l'apparence de la vertu, sans parler de ceux qui n'ont pas même besoin d'être nommés, par la raison que nous appelons homme de bien le méchant même, *pourvu que ses pareils forment la classe la plus nombreuse*. On trouvera assez de vices de *culture* et de civilisation pour faire détourner les regards des relations humaines de peur de tomber soi-même dans un autre vice, celui de la misanthropie.

« N'est-on pas encore convaincu? Que l'on considère alors l'état international, si étrangement composé des deux précédents, puisque les peuples civilisés se tiennent, les uns à l'égard des autres, dans des rapports dignes du plus grossier état de nature (sur le pied de guerre continuelle) et n'ont pas même encore arrêté fermement le dessein de sortir de cette position; on remarquera que les principes fondamentaux des grandes associations appelées *États* sont en pleine contradiction avec le vœu public, et subsistent pourtant toujours. Aucun philosophe n'a pu les mettre d'accord avec la morale, ni même (ce qui est par trop fort) en proposer de meilleurs en harmonie avec la nature humaine. Le *chiliasme philosophique* qui espère en un état de paix perpétuelle fondé sur l'union des peuples en une grande république du monde, de même que le *chiliasme théologique*, qui compte sur l'amélioration morale du genre humain jusqu'à la perfection, sont moqués et traités de rêveries » (trad. de J. Trullard, p. 32).

(98). *Dans une voie qui les conduisait à la fédération universelle* (p. 493). — Kant associe une opinion très décidément pessimiste du caractère de l'homme avec la confiance dans l'avenir politique de l'humanité. Il ne commet pas la faute de subordonner le but moral à la fin de bonheur, il établit même une dépendance inverse entre les deux fins, mais il ne laisse pas d'attribuer à la *nature* (avec la *sagesse de Dieu* en arrière) une fin morale, *la culture*, qui serait indépendante des qualités morales, et qui préparerait, par la guerre même, en dépit de l' « intraitable égoïsme des hommes », une paix systématique, la « domination de la raison ». Cette théorie dont la faiblesse étonne, est exposée dans la *Critique du jugement* (*Appendice*, § LXXXII). Elle paraît avoir été inspirée, outre qu'elle est conforme à l'esprit du temps dont elle date (en 1790), par cette considération kantienne, que « nous avons le devoir de croire à la possibilité de réaliser par la liberté ce que la loi morale nous commande ». Le motif est louable, mais on observera que l'objet de la foi peut en ce cas ne s'envisager que dans un monde futur, le jugement des possibilités empiriques du présent monde restant l'objet d'une libre appréciation, et notre liberté personnelle ne pouvant pas être commandée par un objet dont la réalisation ne dépend d'aucune personne en particulier, mais bien de toutes, solidairement.

(99). *Toutes affectées d'erreur psychologique et de cercle vicieux* (p. 497). — La grande erreur psychologique est certainement l'hypothèse de la pure bonté native de l'homme. Le cercle vicieux commun

s'y rattache, qui consiste à supposer qu'un certain gouvernement, une certaine élite d'hommes investis d'autorité, que ce fût par voie légitime ou révolutionnaire, pourraient transformer la société, mettre fin aux idées et coutumes vicieuses, instituer un nouvel ordre de choses qui une fois établi fonctionnerait à l'entière satisfaction et du public et de la justice. En effet, cette supposition en implique quelques autres : 1° que le pouvoir constitutionnel parviendrait *réellement* aux mains d'hommes élevés par le savoir, la moralité et les intentions au-dessus des préjugés et des passions, non seulement de leurs contemporains, mais encore de l'humanité en ses vices généraux, de tout temps observables ; 2° que ces hommes disposeraient, sans être interrompus et arrêtés dans leur œuvre par de trop graves dissensions et par des mouvements révolutionnaires, dans une société profondément troublée, du temps et des moyens nécessaires pour opérer d'autorité la transformation sociale et fonder le nouveau régime ; 3° qu'une fois le fondement posé, la soumission à l'ordre établi, bon par hypothèse, s'obtiendrait sans peine et se maintiendrait grâce aux vertus naturelles des sujets. Il est visible que ces conditions présupposent dans la nature humaine les dispositions et les qualités mêmes qu'il n'est question de lui donner par des institutions que parce qu'elle ne les possède pas. Et toutes, au fond, dans ce cercle vicieux, c'est encore à la bonté native de l'homme qu'elles demandent leur confirmation, comme s'il ne manquait à cette bonté que la donnée d'un certain mécanisme social pour se révéler en s'appliquant à son fonctionnement.

La confiance dans le mécanisme, ou, comme on dit aussi, dans l'organisation, a été aperçue par la critique, et reprochée aux socialistes, comme s'ils voulaient en substituer la *vertu* à la vertu de l'homme. Le reproche, en soi, n'est pas fondé : il n'y a que le cercle vicieux de reprochable ; car le mécanisme est bon et nécessaire, sauf que c'est à l'homme qu'il appartient de le trouver et de l'appliquer, non pas à lui de faire l'homme, et on voit fort bien, en examinant les principaux systèmes, que leurs auteurs ont supposé aux membres de la société idéale les dons voulus pour la gérer, *une fois établie*. Fourier, plus qu'aucun autre, suppose à la fois que le mécanisme du phalanstère est indispensable, et que les qualités du sociétaire phalanstérien sont données *a priori*, données de Dieu, et toujours *bonnes*. P.-J. Proudhon imagine une banque d'échange dont les clients, c'est-à-dire les producteurs ou commerçants, tous et dans tous les genres, auront renoncé à tirer profit ou bénéfice les uns des autres. Les saint-simoniens croient que *les plus aimants* et *les plus intelligents* (qui seront aussi *les plus forts* et *les plus riches*) gouverneront la société et seront dévoués à leurs subordonnés, qui en retour leur seront dévoués. Louis Blanc ne doute pas que, dans les ateliers de l'avenir, l'ouvrier ne se montre fidèle et zélé dans son emploi, grâce au stimulant de l'intérêt collectif, bien plus qu'il ne peut le faire, aujourd'hui que son intérêt particulier est son unique mobile. Et Robert Owen se fie au même sentiment pour l'administration et les travaux de la communauté universelle, avec cette différence qu'il en fonde

l'établissement sur un plan d'éducation, qui par l'application systématique du principe du déterminisme, modèlerait les hommes sur le patron de ce qu'il faut qu'ils soient pour le service social. En ce dernier point, la supériorité du système d'Owen serait patente, parce qu'il se charge de produire les qualités humaines que les autres sont forcés de supposer. Reste seulement cet autre postulat, le déterminisme absolu des caractères, avec l'inévitable cercle vicieux créé par le besoin qu'a l'owéniste de demander les moyens de *formation des caractères* à la coopération, à la tolérance, en tout cas, de personnes dont les caractères auraient eux-mêmes besoin d'être formés avant de l'accorder.

Une autre classe de doctrines socialistes et, parmi les précédentes, la doctrine saint-simonienne, ont prétendu se démontrer à l'aide d'une construction historico-dogmatique ; et ç'a été encore un caractère du XIXe siècle, que cette espèce d'optimisme par induction, tout relatif au futur, et ces analyses incorrectes, dont les résultats, contradictoires entre eux, ne découragent pas les arrangeurs. On prend un certain nombre de phases, ou d'états sociaux, ou d'esprits régnants successifs, que l'on regarde comme formant une suite de progrès les uns sur les autres, et l'on n'éprouve même pas le besoin pour cela d'avoir éclairci d'avance ce que c'est précisément qui constitue pour l'humanité un progrès. On superpose à la série écoulée des états, les premiers ou les plus anciens, dont on n'a, il est vrai, aucune connaissance positive, mais qu'on a soin de définir de manière à mettre les commencements au plus bas en tout, afin que le progrès continu paraisse plus certain. Pour l'arrangement des faits concernant les civilisations et les religions, ou leurs caractères, on dégage les traits favorables à la marche progressive qu'il est question de mettre en évidence ; on néglige ou on altère, par de convenables interprétations, ceux qui pourraient être gênants. On applique enfin, pour induire du passé l'avenir, le procédé qui, dans un ordre d'idées moins arbitraire, permet de calculer les termes d'une série dont on connaît les premiers termes et la loi, et l'on formule hardiment une prophétie scientifique, on trace le tableau d'une société future, en laissant de côté les trois quarts de l'espèce humaine, sur lesquels on n'a pu faire porter l'analyse et les inductions.

Après Burdin, après Henri Saint-Simon, qui fut le plus grand initiateur, en divers sens et par des constructions diverses, de cette méthode imaginaire, son élève Comte a été le plus remarquable metteur en œuvre de la philosophie du progrès, dite positive, qui aboutissait pour lui à la fondation d'une autorité nouvelle et d'un nouveau sacerdoce, appelé à régir la société spirituellement, ou scientifiquement. Plus tard il joignit à ce qu'il avait regardé comme démonstratif des inspirations *subjectives*. C'étaient aussi leurs inspirations personnelles que suivaient Amand Bazard, Prosper Enfantin, Pierre Leroux, quand ils tâchaient d'étayer d'arguments historiques leurs imaginations optimistes divergentes sur l'avenir moral et politique de l'humanité. Pierre Leroux donnait à son communisme sentimental et démocratique un fondement qui n'était rien de moins, suivant lui

qu'une certaine doctrine des sages, traversant sous différents voiles, les phases du progrès des institutions humaines. Et, par contraste, on voyait en même temps le socialisme de Marx embrasser un matérialisme brutal, définir le progrès dans l'histoire comme formé d'une suite d'usurpations et de révolutions violentes. Il en réclamait la continuation dans les mêmes termes.

La plus puissante des constructions de philosophie de l'histoire, qui a rejeté dans l'ombre le positivisme, le saint-simonisme et toutes ses branches, quoiqu'on doive lui reconnaître avec eux une certaine filiation, s'est éloignée à la fois de l'esprit autoritaire et de l'esprit démocratique, à plus forte raison de toute visée révolutionnaire. Herbert Spencer a composé sa série historique sur un plan analogue aux précédents, pour conduire, aussi bien que ses prédécesseurs, l'humanité à l'état de paix d'une société parfaite, mais avec un avantage qu'il s'est donné, qui lui a permis d'élever l'optimisme à un comble inimaginé jusque-là. Ce philosophe a confié à la loi de la nature la tâche d'adapter l'homme à la société, de même qu'elle adapte, plus généralement, dit-il, *le subjectif à l'objectif*, dans l'évolution universelle. Le résultat, cette fois, ne peut manquer, et la méthode a ce mérite en plus, qu'elle laisse tout faire à la spontanéité de la force et de la matière!

L'apogée des doctrines optimistes est désormais dépassé. Leur influence semble ne pouvoir plus que décroître. Mais il n'en est pas encore ainsi de la méthode par laquelle on prétend tirer de l'étude du passé la prévision de l'avenir des sociétés. On abandonne les vues synthétiques pour des analyses et des recherches de détail; et on oppose au *socialisme*, qui n'est pas une science, la *sociologie*, qui voudrait en être une. On divise le sujet à étudier en parties, qui sont les grandes classes de fonctions, ou d'institutions, ou d'organes, dont l'ensemble compose un établissement social et se modifie sur un point ou sur un autre en son évolution générale. Mais c'est toujours sur cette évolution historique qu'on a les yeux pour chacune de ces parties d'un corps solidaire, comme si chacune avait sa loi indépendante et pouvait être prévue pour la suite de ses transformations particulières. Le socialisme peut pécher par des vues fausses en psychologie, en morale, en politique; mais la sociologie élimine de la question sociale, la morale et la politique, qui en sont les facteurs et en renferment tout l'intérêt. L'esprit déterministe et optimiste est au surplus commun, chez la plupart des auteurs, à ces deux modes de substitution de la loi historique à la loi morale dans l'étude des sociétés.

(100) *L'admirable ouvrage d'où la citation est prise* (p. 501). — Le mythe du *Gorgias* a pour conclusion et pour *moralité*, comme cela se dit d'une fable, une belle page dont les premiers mots, bien caractéristiques du genre d'esprit et de croyance transcendante de Platon, signifient qu'à la vérité, c'est bien une fable, qu'il vient de raconter là : — ces juges des enfers, institués par Zeus, ces âmes de tyrans dénuées de leur corps, et toutefois couvertes des cicatrices de leurs

parjures et de leurs injustices, enfin ces tourments qu'elles doivent souffrir « parce qu'il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice »; — mais que la vérité est quelque chose de ce genre, qui reste à trouver, dont cela tient la place en attendant : « Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de femme, et n'en fais nul cas; *et il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte, si après bien des recherches nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai.* Mais tu vois que vous trois qui êtes les plus sages des Grecs d'aujourd'hui, toi (Callicles), Polus et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas; au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les autres ont été réfutées; et la seule qui demeure inébranlable est celle-ci, qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir;... et qu'après être juste, le second bien est de le devenir, et de subir la punition qu'on a méritée... Servons-nous donc du discours qui nous éclaire aujourd'hui, comme d'un guide qui nous enseigne que le meilleur parti à prendre est de vivre et de mourir dans la culture de la justice et des autres vertus (Platon, *le Gorgias*, trad. de V. Cousin, p. 257, 283, 411).

(101) *Le système entier a pour fin le repos* (p. 513). — Voyez, dans l'*Annuaire des longitudes pour l'an 1898*, la notice de M. H. Poincaré, *Sur la stabilité du système solaire*, et Clausius, *Théorie mécanique de la chaleur, trad. de l'all. par F. Folie*, sect. VIII et IX, pp. 346 et 419-420. Conf. *ibid.*, p. 310, au sujet de la loi de Carnot. — C'est un fait bien curieux, que la coïncidence des derniers résultats de l'application de la théorie mécanique de la chaleur à l'histoire du système solaire conduise à une vue semblable à celle qu'Héraclite et les Stoïciens tiraient de la conception symbolique du Feu comme agent universel de la nature. Nous voulons parler de l'hypothèse antique de l'incandescence comme état initial et final de la production du monde physique. On sait que l'état final était, dans l'opinion de ces philosophes, l'origine d'une évolution toute pareille à l'évolution précédente et devait en reproduire identiquement, dans le même ordre, les personnages et les incidents. C'était cette suite de biens et de maux, de plus de maux que de biens, qu'ils qualifiaient d'excellente et de providentielle, quoique elle eût dû leur défendre de donner le gouvernement du monde à Zeus, avec le titre de Père, sous lequel ils l'invoquaient. Le fait seul de l'identité des périodes cosmiques successives, en cette doctrine, exclut tout rapport moral entre elles, toute loi divine qui les unisse; elles se succèdent par le même aveugle déterminisme d'où dépend la succession des phénomènes dans chacune, et le tout plonge ainsi dans l'éternité sans cause et sans fin. L'évolutionisme moderne, en dehors des accommodements qu'on lui a cherchés avec la création, est dans le même cas, comme nous le montre le système de M. H. Spencer.

Si l'on veut donner le nom d'*évolution* à la partie de l'histoire du monde, en notre hypothèse, qui s'étend de la formation du système

planétaire à la destruction de ce système, dans la nébuleuse, ce sera une question de mots : il faudra dire alors que l'évolution est précédée par l'ère de la vie parfaite et de la société bienheureuse, de la déchéance et de la chute, — ce qui lui ôte toute ressemblance avec l'évolutionisme chrétien dans lequel on prend l'évolution pour la création elle-même, — et qu'elle est suivie par une palingénésie des êtres et par une restauration du règne de la justice et du bonheur. Il faudra ajouter que cette phase terrestre n'est point par elle-même une ère de progrès nécessaire, mais seulement de douleur et d'épreuves pour les personnes, et n'a point en elle-même sa fin. Le sens prêté au terme d'*évolution* dans les systèmes déterministes est donc complètement hors de question.

Il y a, d'après ce qui est dit dans notre texte, une distinction à faire, en ce qui concerne la phase terrestre, entre la fin de l'humanité, qui est celle des conditions nécessaires de l'entretien de la vie sur le globe, et la fin de la planète, destinée à tomber à son rang, pour ainsi dire, avec les autres, en obéissant à l'attraction du corps central. La fin de la planète a lieu nécessairement dans l'incandescence; la fin de la vie, si la diminution du rayonnement solaire est assez rapide pour cela, peut avoir le refroidissement pour cause. Il n'y a donc nulle contradiction entre la première de ces deux fins, que nous croyons être quelque chose de mieux qu'une simple hypothèse, et qui peut-être un jour sera *démontrée* (comme le pense M. H. Poincaré (*loc. cit.*, p. B, 1), et la seconde, que M. Faye a adoptée dans son ouvrage *Sur l'origine du monde : Théories cosmogoniques* (p. 251). M. Faye croit, au surplus, s'en tenant à la démonstration de Laplace, à la stabilité du mécanisme proprement dit, « fait pour durer indéfiniment », ce que les principes de la thermodynamique rendent peu probable, à ce qu'il nous semble; mais quant à l'abaissement de la température du soleil, il paraît bien qu'aucune des sources actives de chaleur qu'on peut supposer capables d'entretenir le rayonnement prodigieux de cet astre dans l'espace ne permet de lui attribuer pour l'histoire de la terre, soit dans le passé, soit dans l'avenir, un pouvoir éclairant d'une durée évaluable à plus de quelques millions d'années (Sir William Thomson, *Conférences traduites et annotées par* P. Lugol *et* M. Brillouin, p. 238); et ce n'est sans doute pas là un temps à comparer, pour la grandeur, à celui que réclame la dissipation totale de l'énergie de translation de la planète.

(102) *Pour son usage et pour être sa servante* (*ancilla theologiæ*) (p. 522). — La religion chrétienne, c'est-à-dire le *mystère de l'Évangile* que saint Paul nommait ainsi en *le révélant*, ne comporte pas le progrès. Son essence est la croyance à la venue du Christ, ou Messie, à la rédemption par son sacrifice, et à l'immortalité par la grâce de Dieu, moyennant l'union de cœur du chrétien à ce sacrifice. Cette croyance est le sujet essentiel des Églises. La philosophie n'a à y toucher ni pour l'approuver, ni pour la combattre, ou pour lui apporter un progrès interne. Mais ce qui pourrait être progressif, c'est la doctrine théologique et morale construite au cours de l'histoire *sur* la foi chrétienne, si, après la longue marche vicieuse des docteurs datant du second siècle de l'Eglise, et après l'insuffisante correction introduite par la Réforme, une transformation possible du système qu'on a le tort de nommer le christianisme, devait entraîner l'abandon des points suivants, tous contraires à la raison ou à la morale :

« 1° *La théologie des hypostases*. Ce produit de la métaphysique réaliste est, au fond, allié aux systèmes d'émanation, et favorise le passage de l'idée de la création à celle de l'immanence, ainsi que le prouve, plus encore que l'histoire des hérésies, l'étude de l'orthodoxie, lorsque, en regard de ses thèses capitales, on ne réserve point, comme ses défenseurs ont coutume de le faire, d'autres thèses qui les contredisent;

« 2° *La contradiction* maintenue systématiquement, bien qu'inavouée comme telle, entre l'absoluité de Dieu et sa relation au monde comme créateur ; entre son éternité, son infinité, et l'existence du temps et des phénomènes contingents, dont il anéantit la réalité en les absorbant dans la sienne;

« 3° *La définition du mystère* en tant que vérité qu'on ne révèle point et qu'on ne peut point révéler, mais dont les formules sont imposées à la foi du chrétien, sans qu'il puisse leur attacher un sens autrement que pour l'entendre taxer d'hérésie. La trinité le premier de ces mystères, auquel l'incarnation fait suite, empêche la pensée de se fixer sur la personnalité de Dieu. Le Messie devient le vrai dieu vivant, et le penchant se prononce à lui donner des compagnons, à instituer une cour céleste;

« 4° *Le péché originel*, laissé à l'état de symbole, indéfini dans sa nature intrinsèque, défini quant au fait de la perpétration du crime par la désobéissance à la volonté de Dieu, à sa volonté simplement, en sorte que le caractère de violation de la loi morale n'y entre point. La chute, en ce sens, n'est pas l'effet d'un acte appartenant à la vie de l'humanité, et devant la corrompre et corrompre les voies de la nature. La connaissance du bien et du mal ne précède pas l'acte libre, mais est seulement la suite de l'expérience. C'est par une raison qui ne se découvre pas, que le péché est imputé à la race humaine tout entière, tandis qu'il n'est supposé que d'un premier couple et demeure inconnu dans son essence;

« 5° *La condamnation à une peine éternelle*, prononcée contre toutes les personnes à naître de cette race, antécédemment à leurs déterminations personnelles, avec élection et prédestination de celles d'entre elles qui seront sauvées de la masse; l'institution d'un enfer, habitat des démons, pour le tourment des damnés et pour la tentation des vivants;

« 6° *La notion du sacrifice*, perpétuée avec les acceptions antiques de rançon, de substitution de victime, de peine imposée à l'un, ou qu'il accepte, pour satisfaire au sentiment de vengeance divine suscité par les actes de l'autre;

« 7° *L'institution de rites* supposés capables de causer par une vertu occulte des modifications de l'âme ou de la nature; la croyance irraisonnée et passionnée à des phénomènes invraisemblables; le pou-

voir attribué à des hommes de décider de la vérité par institution divine, et de produire des effets surnaturels : d'où enfin, pour le prêtre, le droit de dicter la conduite et de commander aux consciences.

« Tant d'erreurs, et si énormes, attachées plus ou moins au corps du christianisme, et qui ont dénoté de tout temps, dans la plus puissante de ses églises, un goût vraiment extraordinaire des théologiens pour l'absurde, n'expliquent que trop bien pourquoi la religion a cessé d'être vivante chez les penseurs, encore bien que plusieurs continuent d'y adhérer, pour des raisons étrangères à sa vraie doctrine, écrite dans l'histoire. Il semblerait donc qu'on pût la considérer comme caduque en ce qui touche ses mystères, et réduite pour l'avenir à n'être plus, comme certains cultes de l'Orient, que le couvert général de superstitions, utiles ou nuisibles selon les cas. On ne voit guère le problème de la « conciliation de la raison et de la foi » occuper le public philosophique, ce qui est le signe de l'abandon que ce public a fait peu à peu du faisceau des « articles » que ce mot *foi* représentait. Cependant ce jugement est erroné et injuste, on s'en assurera en définissant les grandes lignes de la philosophie chrétienne dans leur opposition aux systèmes de l'émanation et de l'évolution, et à la morale de l'optimisme, et en cherchant ou par voie d'interprétation, ou par une transformation rationnelle des thèses capitales de cette philosophie, à découvrir son accord fondamental avec les principes métaphysiques et moraux du criticisme, et avec les grandes hypothèses astronomiques touchant l'origine de l'univers matériel » (*Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 754).

Les grandes lignes de la philosophie chrétienne s'appellent la personnalité de Dieu, la création du monde, la liberté de l'homme, sa chute, la corruption de la nature par le péché, la résurrection, le jugement et le salut. Elles sont toutes conservées dans la *Nouvelle monadologie*. Rien de ce qui est omis du christianisme, en cette énumération, n'appartient à la philosophie. La philosophie de cette monadologie et la philosophie chrétienne ont donc les mêmes fondements d'ordre rationnel.

Si l'on réfléchit à l'intérêt sans pareil, spéculatif et pratique, de la croyance en un ordre moral du monde, résumé dans ces thèses de la philosophie chrétienne, à leur éloignement de tout ce qui s'est produit de considérable, depuis Kant, en philosophie pure et en philosophie des sciences; enfin au mouvement actuel des esprits, qui les conduit au fatalisme, à la négation du fondement de la personnalité, et de l'existence des destinées individuelles, on devra reconnaître que les interprétations données par la théologie traditionnelle aux thèses dont nous parlons n'ont pas réellement l'importance que l'Église leur maintient encore, alors qu'elles entretiennent l'aversion d'un grand public intellectuel pour l'Église.

Quand on cherche la cause de l'abandon de la philosophie chrétienne par ce public, on la trouve double. Elle est d'abord dans ces interprétations et dans ces suppléments de révélation prétendue que l'Église a introduits ou consacrés dans la foi essentielle et constitutive du christianisme, et qui, après avoir traversé quinze siècles de barbarie, ont apparu ce qu'elles sont, c'est-à-dire contraires à la raison et au sentiment moral. Mais cette cause est aussi dans les contradictions internes des dogmes conciliaires, parce que la méthode réaliste qui les a dictés, et les principes d'absoluité et d'infinité qui y ont été appliqués à l'idée de Dieu ont maintenu dans la tradition théologique, en opposition avec la personnalité, la liberté et la création, les principes de ce même panthéisme et de ce même déterminisme dont les adversaires du christianisme s'inspiraient et s'inspirent toujours pour le combattre.

Le principe de contradiction appliqué dans sa rigueur et dans toute sa portée, le principe de relativité, la méthode phénoméniste alliée avec la croyance aux lois intellectuelles et aux lois morales qui régissent le monde, ces vérités logiques, telles que le criticisme français les formule, pourraient être pour la philosophie chrétienne une voie d'affranchissement. La nouvelle monadologie s'étend, tout en demeurant fidèle à ces vérités, à des vues générales sur la nature, et sur l'avenir de l'humanité, qui contiennent et dépassent dans une vaste mesure, d'accord avec l'état le plus avancé de nos connaissances scientifiques, toutes les espérances et les promesses auxquelles le christianisme n'a pu donner jusqu'ici que des formes adaptées à l'esprit étroit et puéril, quoique sainement dirigé, d'une foi antique et populaire. Si la foi chrétienne, affranchie du poids mort de la théologie, pouvait entrer dans la voie où notre philosophie nous a guidé, le vieux problème de la *conciliation de la raison et de la foi* cesserait définitivement d'être débattu, non plus par lassitude, mais parce que l'unique motif qu'il avait de se poser, c'est que ses termes étaient contradictoires. Et il n'y aurait plus contradiction.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LA MONADE

I. Définition de la monade et de la substance..... 1

II. La monade n'est pas une quantité et ne peut avoir des parties. Toute substance composée est un tout et un nombre..... 1

III. La monade n'a point d'étendue. Elle ne peut commencer ou finir que dans l'instant..... 2

IV. La monade est composée qualitativement et soutient des relations..... 3

V. La monade comme sentiment de soi. Conscience, représentation, phénomène..... 3

VI. Les monades sont des unités distinctes, même *solo numero*, des *hæccéités*..... 4

VII. La monade objet et sujet. La perception. Distinction du subjectif et de l'objectif..... 4

VIII. Activité interne ou force spontanée, premier rapport donné dans la monade..... 5

IX. Appétition avec sentiment d'un devenir et d'une fin, second rapport..... 6

X. Perception externe, troisième rapport. Impression et connaissance. La sensation. L'*alterité*..... 6

XI. Les lois, ou relations d'ordre général, et les qualités sensibles spécifiques..... 7

XII. La succession, loi commune des phénomènes internes. Le temps. La mémoire. Le changement..... 8

XIII. La position ou extériorité spatiale, loi commune des phénomènes représentés comme externes..... 9

XIV. Les sensations chez la monade. Leurs rapports avec les grandes lois naturelles..... 10

XV. La molécule et l'atome. Différence de ces notions et de la notion de la monade..... 11

XVI. Réduction de la notion de la monade à la notion de sa fonction..... 12

XVII. Caractère idéal de l'étendue et des notions spatiales. Impossibilité de la composition infinie actuelle..... 13
XVIII. Caractère idéal du temps et du mouvement. Condition ou loi générale de nombre..... 15
XIX. Extension de la loi de nombre aux phénomènes. Impossibilité de leur procès à l'infini et de l'éternité du monde. 15
XX. Sens dans lequel se doit prendre l'idée de cause relativement au monde. Réduction du phénomène à la monade. 17
XXI. Impossibilité de la transitivité causale. L'analyse de la causalité conduit à l'harmonie préétablie..... 18
XXII. Définition de l'harmonie préétablie des monades. Loi de la *conséquence naturelle*. Ordre du *nécessaire*..... 21
XXIII. Mode d'action des causes, déterminisme et prédéterminisme. Réserve de la liberté..... 22
XXIV. Conditions d'exercice de la liberté sous les lois de l'esprit et de la nature..... 25
XXV. Système de signes adaptés à l'harmonie préétablie pour servir à la communication des êtres..... 27

DEUXIÈME PARTIE

LA COMPOSITION DES MONADES. L'ORGANISATION

XXVI. Idée générale d'une composition inorganique et d'une composition organique de monades..... 45
XXVII. La vie. Idée générale de la matière. Définition de la vie.. 46
XXVIII. Le service de la vie. Les monades servantes. Leur degré d'indéterminisme..... 48
XXIX. Premier caractère de la vie : l'évolution vitale. Les résidus matériels..... 51
XXX. Second caractère. Les monades centrales. Vie cellulaire. La séminalité. La génialité. Les semences..... 52
XXXI. La génération. Les êtres en puissance. Finalité. Le fondement de l'espèce..... 54
XXXII. L'ordre végétal. Les degrés d'individuation et de centralisation dans le monde végétal..... 55
XXXIII. La forme et la matière dans le germe. Condition originelle de la vie terrestre..... 57
XXXIV. L'origine et les rapports des espèces sur le globe..... 60
XXXV. L'harmonie et la désharmonie dans le monde terrestre. Caractère général du désordre..... 71
XXXVI. Le progrès de la vie en individuation. Il n'est pas un *progrès de la Nature*..... 74
XXXVII. La division de l'ordre végétal et de l'ordre animal. Le vrai et le faux sens de la continuité..... 76
XXXVIII. Le propre de l'animal nettement individualisé. Le déterminisme chez l'animal..... 78
XXXIX. L'instinct. Loi de l'instinct chez l'animal et chez l'homme. Sa relation avec l'habitude..... 81
XL. L'association des idées. Sa définition chez l'animal et chez l'homme. Définition de l'esprit..... 84

TROISIÈME PARTIE

L'ESPRIT

XLI. Les données de l'esprit. Le théâtre des phénomènes. La loi. 95
XLII. Loi de conscience. Intelligence, passion, volonté. Attention et réflexion..... 96
XLIII. Définition des catégories. La *Relation*. Principe de relativité. 98
XLIV. Catégories statiques. La loi de *qualité*. Principe de contradiction, ou d'alternative..... 99
XLV. La loi de *quantité*. Principe du tout et du nombre..... 101
XLVI. La loi de *position*. Intervalles et limites. Le point, l'espace et l'étendue. La continuité géométrique..... 102
XLVII. Catégories dynamiques. La loi de *succession*. L'instant, le temps et la durée. Mesure du temps. Le mouvement et la vitesse..... 103
XLVIII. La loi du *devenir*. Son principe concilié avec le principe de contradiction..... 105
XLIX. La loi de *finalité*. L'état, la tendance, la fin. Principe de la passion. Le bien et le mal..... 107
L. La loi de causalité. Son application. Sa forme. Le sens causal des forces naturelles..... 108
LI. La loi de personnalité. Son caractère universel et individuel. 110
LII. L'homme comme imitateur et comme initiateur. Racine de la loi de devoir..... 112
LIII. Le devoir n'est pas du ressort des catégories. Fonctions dépendantes des catégories..... 115
LIV. Fonctions de la mémoire et de l'imagination. Leurs rapports à la perception..... 116
LV. Les mêmes comme produits spontanés de l'organisme mental..... 118
LVI. Les mêmes comme fonctions actives. Leur condition dans le sommeil et dans le rêve..... 120
LVII. L'imagination comme fonction constructive..... 123
LVIII. Fonction hégémonique de l'esprit. Jugement et raisonnement. La parole et le syllogisme..... 125
LIX. Jugements analytiques et jugements synthétiques. Leur définition..... 128
LX. L'induction. Il n'y a pas proprement de raisonnement inductif..... 129
LXI. Méthode des sciences expérimentales. Théorie de la cause dans l'ordre empirique..... 131
LXII. Le déterminisme scientifique. Sa limite, définition du libre arbitre..... 133
LXIII. Le libre arbitre au point de vue logique..... 135
LXIV. Le libre arbitre au point de vue psychologique..... 136
LXV. Le libre arbitre au point de vue métaphysique et moral. Question de la certitude..... 139
LXVI. Définition de la croyance. La croyance rationnelle, ou raison pratique. La liberté et le devoir..... 142

LXVII. La croyance à l'universalité du Bien comme corrélative de l'impératif moral 144
LXVIII. La croyance comme solution du problème du rapport entre la raison et la réalité 145
LXIX. Résumé des points acquis à l'étude de l'esprit 147
LXX. La cause première et le principe de relativité 149
LXXI. La personnalité, cause première 152
LXXII. Problème de la personnalité comme cause finale 155

QUATRIÈME PARTIE

LA PASSION

LXXIII. Définition générale et traits fondamentaux de la passion.. 175
LXXIV. Passion dynamique; passion statique. L'émotion et l'impulsion. Suprématie du principe dynamique 177
LXXV. La passion dans l'animalité. Champ de similitude passionnelle de l'homme et de l'animal 180
LXXVI. Les sentiments désintéressés chez l'animal. Le jeu 182
LXXVII. La passion chez l'homme. Son extension qui suit celle de la finalité sous divers aspects 183
LXXVIII. Les passions désintéressées. Bienveillance et justice. Le juste et le bien; le vrai et le beau à l'égard de la passion. 185
LXXIX. Les passions intéressées légitimes. L'amour de soi. L'amour de la vie. — L'ennui. Le suicide 188
LXXX. L'amour du développement. Passion de l'amitié; passion de l'amour sexuel 191
LXXXI. Passions intéressées illégitimes; la cupidité, l'orgueil, le mensonge. L'intempérance, l'imprudence. La bassesse... 194
LXXXII. Définitions de l'égoïsme et de la paresse 198
LXXXIII. L'émotion proprement dite. Définition de la colère. L'action et la réaction des passions d'inimitié 200
LXXXIV. La réaction de la pitié. Le sacrifice. Les passions ascétiques. 202
LXXXV. La politesse, sa raison d'être et ses effets dans la société. La crainte 205
LXXXVI. Le caractère. Sa composition, ses variations. Ses feintes.. 207
LXXXVII. L'audace, l'absolutisme du caractère. Les hommes fatals. 210

CINQUIÈME PARTIE

LA VOLONTÉ

LXXXVIII. Théorie de la locomotion volontaire. Doctrine du *vertige normal* 223
LXXXIX. Cas d'indéterminisme pur de la volonté; distinction de ces cas et des cas de libre arbitre 227
XC. Les déterminants de la volonté. L'imagination et le désir. L'habitude 229
XCI. Déterminants intellectuels, déterminants passionnels. La délibération. La volonté-arbitre 231

XCII. Déterminants de l'intelligence par soi; de la passion par les idées. Le dogmatisme, le fanatisme 233
XCIII. Déterminants de la coutume. Le conformisme 238
XCIV. Action de la volonté de l'un sur la volonté de l'autre; de la passion sur la passion. L'hypnotisme 240
XCV. L'aliénation mentale en qualité de vertige mental 244
XCVI. Les motifs de la volonté-arbitre. La justice universelle comme principe souverain 247
XCVII. Motifs de l'ordre proprement logique. La logique comme fondement de certitude 251
XCVIII. Motifs du genre utilitaire. Les jugements hypothétiques. De l'utile en général 256
XCIX. Motifs pris de la loi morale. Rapports du juste et de l'utile 260
C. Examen de l'impératif catégorique et de ses applications empiriques 263
CI. Nécessité et définition d'une casuistique pour la volonté-arbitre. L'idéal moral 266
CII. La volonté-arbitre dans le monde empirique. La paix et la guerre 270
CIII. La volonté-arbitre et la destinée. Question de la vie future. 275
CIV. La volonté-arbitre et la question de l'ordre divin 281
CV. L'idéal de la personnalité et l'idéal social. Doctrine de la beauté 285

SIXIÈME PARTIE

LES SOCIÉTÉS

CVI. Définition générale de l'individu et de la société. Idée de la société intégrale 325
CVII. Comparaison de l'état de la matière et des forces naturelles avec l'idée de l'organisme intégral 328
CVIII. Division des organismes par la loi de la nature. L'ordre familial; les sociétés instinctives 335
CIX. Les sociétés animales. L'origine de l'homme et les premières sociétés humaines 340
CX. Le régime patriarcal. Sa place à l'origine des grandes nations historiques 345
CXI. Les races nobles. Les races éthiques. Races et castes. Les sauvages 349
CXII. Les religions primitives. Définition des catégories religieuses 353
CXIII. Antinomie de la doctrine panthéiste et du principe de personnalité dans les religions dogmatiques 361
CXIV. L'idée religieuse du sacrifice. Sa nature et son universalité. 364
CXV. La royauté patriarcale, l'aristocratie. L'idée de la législation rationnelle 369
CXVI. Aristocratie, démocratie, anarchie, tyrannie. Loi empirique de la succession des gouvernements 373
CXVII. L'injustice radicale, fondement de la loi empirique des révolutions 379

CXVIII. Les institutions et les lois ou coutumes nées de l'injustice radicale. L'esclavage. Le servage..... 383
CXIX. Les doctrines et les illusions des économistes et des socialistes..... 387
CXX. Les garanties sociales de travail et d'assistance : l'enfant, la femme, le mariage..... 393
CXXI. Le droit pénal. Les idées du crime et de la peine, et leur transformation..... 399
CXXII. La philosophie intellectualiste. Son insuffisance comme fonction sociale. 408
CXXIII. La science, son esprit, ses limites, les illusions dont elle est la source..... 417
CXXIV. L'individu dans la société. L'action et la réaction morales dans le milieu social..... 423
CXXV. Définition et fins de la civilisation. Son impuissance..... 428
CXXVI. L'écart de l'idéal par rapport à l'individu et par rapport à la société..... 434
CXXVII. Impossibilité de l'adaptation à l'idéal. Génie et folie..... 437

SEPTIÈME PARTIE

LA JUSTICE

CXXVIII. Dilemme du monde moral et du monde empirique; de la personne et du caractère chez l'homme..... 453
CXXIX. Cosmodicée et théodicée. La personne divine..... 458
CXXX. La création. La perfection du monde. L'homme et le monde. 463
CXXXI. L'homme et la société humaine. La liberté comme perfection. 466
CXXXII. La nature rapportée à l'homme. Le monde physique primitif..... 471
CXXXIII. Le monde moral primitif. Le gouvernement du monde par l'homme..... 481
CXXXIV. La chute du monde physique. Les causes psychologiques et morales de la chute..... 485
CXXXV. L'humanité sur la planète. La nature du mal humain..... 489
CXXXVI. Le règne de la douleur. Position de la question de la justice divine..... 494
CXXXVII. La justice divine comme distributive. Théorie de l'épreuve. 498
CXXXVIII. Théorie du jugement divin. Question du caractère définitif de ce jugement..... 504
CXXXIX. Retour du monde solaire à la nébuleuse. L'eschatologie cosmique..... 510
CXL. La justice de Dieu. L'eschatologie morale 517
CXLI. Rapport de la raison et de la religion..... 521

TABLE DES NOTES

NOTES DE LA PREMIÈRE PARTIE

1. Sur la substance et la qualité, l'absolu et le relatif..... 30
2. Sur le tout et les parties, sur l'actuel et le possible..... *ibid.*
3. Renvoi aux articles qui traitent du principe de contradiction..... *ibid.*
4. Sur l'impossibilité que l'étendue soit une substance..... *ibid.*
5. Sur l'hypothèse des atomes..... 31
6. Sur le postulat de la création au commencement de la Monadologie de Leibniz..... *ibid.*
7. Sur une objection de Kant tirée de la possibilité de l'extinction de l'être par voie d'affaiblissement progressif..... *ibid.*
8. Sur les principes de relativité et de contradiction..... *ibid.*
9. Sur les *indiscernables* de Leibniz et le principe de l'*hæcceité* de Duns Scot..... 32
10. Sur la distinction du *spontané* et de l'*actif*, que Leibniz ne fait point..... *ibid.*
11. Renvoi à des articles concernant la causalité..... *ibid.*
12. Renvoi à des articles concernant l'harmonie préétablie..... *ibid.*
13. Sur le caractère inévitablement tautologique de quelques définitions..... 33
14. Sur le sens des idées de supériorité ou d'infériorité touchant la nature des monades..... *ibid.*
15. Sur les rapports des sensations aux phénomènes mécaniques.... *ibid.*
16. Sur le rapport de l'idée de l'atome aux idées de nombre et de quantité..... 34
17. *Démonstration de l'impossibilité de la donnée du nombre infini actuel*..... 35
18. *Extension de cette démonstration à toute multitude donnée de l'ordre concret*..... 36
19. Sur l'infinitisme dans le système de Spinoza..... 37
20. Sur l'illusionisme inhérent à la métaphysique de Kant comme à celle de Schopenhauer..... *ibid.*
21. Sur une objection connue, relative à la détermination du *moment* de la création..... *ibid.*
22. Sur un argument de Hume relatif à la cause première..... 38
23. Sur le même sujet que la note précédente..... *ibid.*
24. Sur les idées de Hume et de Kant touchant le principe de causalité..... *ibid.*

25. Sur l'histoire de l'idée de force mouvante en mécanique..... 39
26. Sur l'origine et l'histoire de l'idée d'*harmonie préétablie*..... *ibid.*
27. Sur l'histoire de l'idée de cause..... 40
28. Sur la limitation que le principe de l'harmonie préétablie implique pour l'ensemble des phénomènes..... *ibid.*
29. Sur l'application du principe de la Raison suffisante à la doctrine leibnizienne de l'harmonie préétablie..... 41
30. Sur l'hypothèse du plein dans la doctrine leibnizienne de l'harmonie préétablie..... 42
31. Sur les limites respectives du déterminisme et de l'indéterminisme..... *ibid.*
32. Sur la sensation de l'étendue dans la doctrine leibnizienne des monades..... *ibid.*
33. Sur la difficulté d'expliquer la permanence des objets en tant que sensibles..... 43
34. Sur la même difficulté dans le cartésianisme, chez Malebranche, chez Berkeley, chez Spinoza, chez Leibniz..... 44

NOTES DE LA DEUXIÈME PARTIE

35. Sur l'abstraction scientifique et sur le caractère réel des lois de la nature..... 87
36. Sur les idées de monade centrale et d'individu réel dans la monadologie leibnizienne..... 89
37. Sur la cellule comme premier élément observable de toute vie, végétale ou animale..... *ibid.*
38. Sur la distinction ancienne et commune entre le végétal et l'animal..... 90
39. Sur la capitale différence de l'intelligence et de l'instinct..... 91
40. Sur l'habitude comme principe fondamental de l'associationisme. 92
41. Sur la psychologie animale et la méthode de l'empirisme..... *ibid.*

NOTES DE LA TROISIÈME PARTIE

42. Sur une conséquence logique de toute méthode qui veut dépasser le relatif..... 161
43. Sur les différentes opinions relatives à l'étendue et à la coexistence..... *ibid.*
44. Sur le vice principal du système des catégories kantiennes..... 162
45. Tableau des catégories distribuées suivant le principe de relativité..... 163
46. Sur quelques précédents, quant au sens, de la formule de l'impératif catégorique..... 164
47. Sur un faux rapport établi par H. Taine entre la perception externe et l'hallucination..... *ibid.*
48. Sur le double aspect, psychique et physiologique, de l'association des idées..... *ibid.*
49. Des états de rêverie et de rêve..... 165
50. Réduction des syllogismes de diverses formes au principe de contradiction..... 167
51. Réduction de tous les raisonnements à la catégorie de qualité.... 168
52. Sur les propositions analytiques et sur les postulats en mathématiques..... *ibid.*

53. Sur les jugements synthétiques *a posteriori*, ou *a priori*..... 169
54. Sur le principe de la distinction des jugements analytiques d'avec les synthétiques..... *ibid.*
55. Sur la valeur de la conclusion dans le syllogisme et sur l'intérêt de la logique formelle..... *ibid.*
56. Sur un cas intéressant d'induction en algèbre..... 170
57. Sur ce qu'il y a de réel dans la probabilité mathématique, et sur la définition de l'accident..... *ibid.*
58. Sur le théorème mathématique de l'invariabilité de la somme des forces vives..... *ibid.*
59. Sur la preuve prétendue du libre arbitre tirée du sentiment du libre arbitre..... *ibid.*
60. Renvoi à des textes de J. Lequier sur le libre arbitre..... 171
61. Sur la réjection kantienne de l'exercice du libre arbitre hors du temps et de l'espace..... *ibid.*
62. Sur les défauts du formalisme pur et sur l'insuffisance de quelques autres principes de morale..... *ibid.*
63. Sur la vraie signification de l'*évidence*, chez Descartes, et sur l'argument du *Grand Trompeur*..... 172
64. Sur la définition de Dieu dans l'Ethique de Spinoza..... *ibid.*
65. Sur une définition de l'infini..... *ibid.*
66. Sur le paralogisme des démonstrations prétendues des antithèses dans les antinomies de Kant..... *ibid.*
67. Sur une critique communément adressée à l'anthropomorphisme. 173
68. Sur la dérogation de Kant au premier principe de sa propre méthode criticiste..... *ibid.*
69. Renvoi à l'*Essai sur la Nature* de Stuart Mill..... *ibid.*
70. Sur la justification du mal moral, dans la théodicée de Leibniz. *ibid.*

NOTES DE LA QUATRIÈME PARTIE

71. Sur l'opinion qui nie l'émotion comme phénomène proprement psychique..... 213
72. Comment l'idée d'obligation est radicalement distincte de l'idée du bien..... *ibid.*
73. Théorie du rire..... 214
74. Théorie de l'amitié..... 215
75. Théorie de l'amour..... 216
76. Sur la théorie de la pitié chez Schopenhauer..... 221
77. Théorie de la pudeur..... *ibid.*

NOTES DE LA CINQUIÈME PARTIE

78. Sur la distinction du désir et de la volonté..... 294
79. Sur le postulat des *chances égales*, dans le calcul des probabilités, et sur la loi des *grands nombres*..... *ibid.*
80. Sur l'emploi de cette expression : *le vertige normal*, dans la théorie de la volonté..... 296
81. Sur l'indépendance attribuée par Kant à la loi de l'obligation par rapport à la loi quelle qu'elle puisse être des phénomènes.... *ibid.*
82. Sur une définition du *désir* par Kant..... 297
83. De la *coutume*, de l'*honneur* et de la *mode*..... 298
84. De l'absence de méthode scientifique dans les études actuelles sur l'hypnotisme..... 302

85. De l'esprit géométrique et de l'esprit critique..... 303
86. Du vice de l'analyse kantienne des rapports du *devoir* et du *bonheur*..... 306
87. De la définition d'une *société de paix*..... 308
88. De l'idée de *perfection* dans les doctrines philosophiques, et des démonstrations de l'existence de Dieu..... *ibid.*
89. Principes généraux de l'esthétique... 312

NOTES DE LA SIXIÈME PARTIE

90. Sur le caractère et l'origine des races dites *sauvages*..... .. 447
91. Citation de J. de Maistre au sujet du *sacrifice*..... 448
92. Citation de Léon Tolstoï sur les prétentions attribuées à la science... 449

NOTES DE LA SEPTIÈME PARTIE

93. Sur le *pari de Pascal*..... 523
94. Sur une espèce d'*harmonie préétablie* dans le système de Ch. Fourier..... 524
95. Sur le *mal radical*, dans la philosophie de Kant..... *ibid.*
96. Citation de V. Hugo sur la pesanteur comme effet du péché..... 526
97. Citation de Kant sur le vice de la nature humaine..... ..... *ibid.*
98. Sur une combinaison du jugement pessimiste et de la doctrine du progrès chez Kant..... 527
99. Sur l'erreur psychologique et le cercle vicieux du socialisme... *ibid.*
100. Sur un passage du mythe du *Gorgias*..... 530
101. Sur la question de la fin du système solaire..... 531
102. Sur la philosophie chrétienne et sur les erreurs séculaires de la théologie..... 532

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD — 731-98.

56

COLUMBIA UNIVERSITY
0032022808